دارالعلوم ماٹلی والا
کی
فقہی خدمات

جلد (سوم)

تفصیلات

نام کتاب : دارالعلوم ماٹلی والا کی فقہی خدمات

مقالہ نگار : حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب
(مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات)
حضرت مولانا مفتی عبدالرشید صاحب منوبری
(استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ماٹلی والا)
حضرت مولانا مفتی یاسین صاحب بمبئی
(استاذ دارالعلوم ماٹلی والا)

صفحات : ۶۳۷

سن طباعت : اپریل ۲۰۲۲ء مطابق رمضان المبارک ۱۴۴۳ھ

تعداد : ۵۰۰

ملنے کا پتہ

مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری ثم بھروچیؒ

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ

گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست مقالات جلد: ۳

۱	پیش لفظ	۵

اصولی مسائل

۲	اختلاف کے حدود وضوابط	۹
۳	احکام شرعیہ میں جہل (ناواقفیت) کا اثر	۴۶

عباداتی مسائل

۴	کورونا سے پیدا ہونے والے بعض اہم مسائل	۹۶
۵	کورونا وباء سے پیدا شدہ سوالات اور شرعی نقطۂ نظر	۱۲۱
۶	طویل الاجل قرض اور مال زکوۃ سے منہائی	۲۱۵
۷	زکوۃ میں ضمِ اموال کی صورت میں معیار: سونا یا چاندی؟ ایک تجزیہ	۲۳۱
۸	رؤیت ہلال سے متعلق فقہی احکام ومسائل	۲۴۹
۹	مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینے کے واسطے روزہ توڑنا	۳۴۴

سماجی مسائل

۱۰	حکم طلاق الغضبان و الطلاق البدعی (عربی)	۳۶۴
۱۱	نکاح وطلاق کے چند مسائل	۳۸۱
۱۲	حرمت مصاہرت کے چند اہم مسائل	۴۳۶

طبی مسائل

۱۳	مصنوعی طریقۂ تولید کی مختلف صورتوں کے احکام	۴۹۶

متفرقات

۱۴	جانوروں کے حقوق واحکام	۵۲۱
۱۵	سر کے بالوں سے متعلق بعض احکام	۵۶۴
۱۶	تعزیر بالمال شریعت کی روشنی میں	۶۰۴

پیش لفظ

دنیا جس برق رفتاری سے آگے بڑھ رہی ہے، ترقی کے جو مدارج طے کررہی ہے،صنعت وتجارت، معاملات، اور زندگی کے معمولات کے میدان میں جو تغیرات وتبدیلیاں رونما ہورہی ہیں، ان سے زندگی کے مسائل بھی خوب بڑھ گئے ہیں، بلکہ ہر آن ان میں اضافہ ہورہا ہے،اور مسائل کی نئی نئی شکلیں وصورتیں وجود پذیر ہورہی ہے۔

اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ان مسائل اور تبدیلیوں کا تعلق اس روئے زمین پر آباد تمام اقوام وافراد سے ہے، جن میں ہم مسلمان بھی شامل ہیں، اور ان معاشرتی ،صنعتی، سیاسی، تجارتی، معاصرتی اور تعلیمی الٹ پھیر اور تبدیلیوں کے ہم بھی شکار ہیں، ان مسائل کا حل دیگر اقوام قانونی سہاروں سے تلاش کرتے ہیں، جب کہ ان مسائل کو سمجھنے اور زندگی کی رفتار کے ساتھ جوڑنے کے لئے ہمیں ہر حال میں کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، تاکہ جدید مسائل ونوازل کو سمجھنے اور علی وجہ البصیرت زندگی گزارنے میں ہمیں اطمینان وسکون حاصل ہو اور شریعت مطہرہ پر عمل آوری میں قدم کہیں متزلزل نہ ہو۔

دوسری طرف فقہاء کرام کی مختلف انواع اور مختلف الجہات خدمات ہیں، جیسے فقہی موسوعات اور انسائیکلوپیڈیا کی تیاری، فقہ المقارن، فقہ النوازل، قواعد فقہیہ اور مقاصد شریعت کا احیاء، ابواب الفقہیہ پر تفصیلی کتب جیسے فقہ العبادات، فقہ المعاملات وغیرہ ،معدوم فقہی مسالک کا تعارف اور ان کے اصول وضوابط ،قدیم فقہی کتب کی نئے طرز پر تحقیق کے ساتھ اشاعت ،فقہی ویب سائٹس اور ایپ ، اور اداروں اور اکیڈمیوں کی ماتحتی میں نئے فقہی مسائل پر اجتماعی غور وفکر۔

ہندوستان میں اس وقت اسلامک فقہ اکیڈمی اور جمعیت علماء ہند کے ماتحت ’’ادارۃ المباحث الفقہیہ‘‘ کی فقہی کاوشیں ممتاز حیثیت کی حامل ہیں، جہاں دورجدید کے پیدا کردہ مسائل کا شریعت کی روشنی میں اجتماعی غور وفکر اور عصری مسائل اور فقہی چیلنجز کا آسان اور اقرب الی الصواب حل کیا جاتا ہے،ان اداروں کے سوالات نئے ،پیچیدہ اور حل طلب ہوتے ہیں، جن کا تعلق ہر شعبہائے زندگی سے ہوتا ہے، جنہیں نوازل بھی کہہ سکتے ہیں۔

نوازل کا معنی:

لغوی اعتبار سے یہ نازلہ کی جمع ہے، اس کا معنی کسی چیز کا نیچے اترنا اور واقع ہونا ہے، اور نازلہ کا دوسرا معنی ہے مصیبت اور زمانہ کی سختیاں و پریشانیاں، جن سے لوگ دوچار ہوتے ہیں۔

ان النازلۃ وفقا لمعناھا اللغوی یدل علی ھبوط الشئی ووقوعه. والنازلة ھی المصیبة من شدائد الدھر تنزل بالناس.(الفتیا فی النوازل فی ضوء المتغیرات المعاصرہ:ص:۵۷۰)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب رقمطراز ہیں: نوازل یا واقعات یا عملیات معاشرے کو درپیش وہ جدید مسائل واجتہادات ہیں جو کثرت اعمال اور پیچیدہ معاملات کے سبب حاصل ہوتے ہیں، جن کے بارے میں براہ راست کوئی شرعی دلیل یا سابقہ فقہی اجتہاد نہ پایا جائے، جس پر ان مسائل کو قیاس کیا جا سکے۔ (سبیل الاستفادۃ من النوازل والفتاوی والعمل الفقہی:۹)

قصۂ مختصر یہ کہ کسی بھی زمانہ میں جو جدید مسائل ، واقعات اور حوادث رونما ہوتے ہیں، جن کے بارے میں صریح نصوص موجود نہیں ہے، اس سلسلے میں اجتہاد اور غور وفکر کے ذریعہ کتاب وسنت کی روشنی میں اور فقہاء کے اقوال کو مدنظر رکھتے ہوئے شرعی حل تلاش کرنا نوازل ہے۔

وقت کی ایک ضرورت:

نئے نئے مسائل وحوادث کے تئیں شرعی موقف کی وضاحت وقت کی بہت اہم ضرورت ہے، اور آج انسانی نشاطات اور کام کاج کا دائرہ بڑی حد تک وسعت پاچکا ہے، اسی لئے مسلمان کو ہر شعبہ میں نوازل کا سامنا ہے اور زندہ قوم کے لئے امور حیات میں ہر مسئلہ میں شریعت کی پابندی ضروری ہے،اور قرآن وسنت اور اقوال فقہاء کی روشنی میں بدلتے حالات اور لامحدود جدید مسائل کا حل وقت کی اہم ضرورت ہے ،تاکہ امت کی رہنمائی علی وجہ البصیرت ہوسکے۔

اداروں کے سوالات:

مذکورہ بالا حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلامک فقہ اکیڈمی اور ادارۃ المباحث الفقہیہ کی طرف سے نوازل وحوادث پر مشتمل سوالات موصول ہوتے ہیں، اور شرعی اصول وضوابط کے مطابق قرآن وسنت کی روشنی میں ان سوالات کا حل پیش کیا جاتا ہے، اس سے پہلے دارالعلوم ماٹلی والا کی طرف سے ۴۵ ؍مقالات حل کئے گئے ،وہ مقالات دو جلدوں میں شائع ہوچکے ہیں ،اب یہ دو جلدیں ۳۰ ؍مقالات پر مشتمل ہے، جن میں مختلف اصولی،عبادات، معاملات ،طب جیسے ابواب کے مقالات درج ہیں۔

امتنان وتشکر:

اس علمی وشرعی کاز میں استاذ محترم ومشفق مربی حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب دامت برکاتہم نے راقم سطور اور مولانا یسین صاحب بمبوی کو معاون بنایا اور مسائل کی تنقیح وتہذیب وحل میں رہنمائی فرمائی اور اللہ رب العزت کا بے حد فضل واحسان ہے کہ اس نے علوم دین سے وابستہ کیا اور اس کی بے پناہ رحمتیں ہیں کہ اس نے دوچار سطریں لکھنے پڑھنے کی سعادت بخشی۔

کاتب سطور اپنے استاذ محترم ،مشفق مربی حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی مدظلہم کا احسان شناس ہے کہ آں محترم بندے پراعتماد کرتے ہوئے علمی خدمات لے

رہے ہیں، اتنا ہی نہیں من البدایہ الی النہایہ آپ کی رہنمائی اور جگہ جگہ پر لغزشوں کی نشاندہی فرمادیتے ہیں ،آپ کے متعدد امتیازی اوصاف وکمالات میں سے ایک نمایاں وصف خوردنوازی اور افرادسازی بھی ہے، بندہ کو اس کا عینی مشاہدہ ہے، آں محترم کی طرف سے اس عاجز وراقم پر آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کے علاوہ یہ بھی عنایت ہے کہ کوئی معمولی تحریر بھی لکھتا ہوں تو رہنمائی اور مآخذ ومصادر کی طرف نشاندہی کے علاوہ حوصلہ افزا تشجیعی کلمات سے نوازتے ہوئے احساس کمتری کو دور کرتے ہیں،آپ کی جلیل القدر علمی وعملی شخصیت کے سامنے بندہ یقینا ہیچ مداں ہے ؛لیکن آپ کی انگلی پکڑتے ہوئے اس علمی سفر کو طے کرنے کو اپنی سعادت سمجھتا ہوں، یقینا آپ میرے شکریہ سے مافوق وماوراء ہیں۔

اس موقع پر میں مولانا یوسف سندراوی اور مولانا ذاکر صاحب پارکھیتی کا بھی ممنون ومشکور ہوں، مولانا ذاکر صاحب نے ۶ مقالات کمپوز کئے اور بقیہ تمام مقالات مولانا یوسف صاحب سے لکھوائے ہیں ، دونوں حضرات نے خندہ پیشانی سے تحریر فرمائے ، اللہ رب العزت دونوں کو بہتر بدلہ نصیب فرمائے اور دینی خدمات سے وابستہ رکھے۔

اخیر میں دعا ہے کہ اللہ تعالی ادارہ کی طرف سے، اساتذۂ کرام کی اور بطور خاص استاذ محترم ومدیر جامعہ حضرت مولانا اقبال صاحب کے اشہب قلم سے شائع شدہ علمی خدمات کو شرف قبول عطا فرمائے اور صدقۂ جاریہ بنائے ،ہمیں ان تمام سے فائدہ اٹھانے اور عمل پیرا ہونے کی توفیق بخشے۔آمین

(مولانا،مفتی) عبدالرشید منوبری (صاحب)

شعبان المعظم ۱۴۴۳ھ مطابق مارچ ۲۰۲۲ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوالنامہ:

اختلاف رائے اور وحدت امت

اللہ جل شانہ نے مسلمانوں کو اتحاد واجتماعیت کا حکم فرمایا ہے اور باہمی اختلافات اورفرقہ بندی سے سختی سے منع کیا ہے، ارشاد باری ہے: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا. دوسری جگہ ارشاد ہے: ''وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ''۔

دوسری طرف یہ واقعہ ہے کہ امت مسلمہ کے افراد کے درمیان مختلف قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں اور فکر ونظر کا اختلاف ایک ایسی سچائی ہے جس کو نہ تو مٹایا جاسکتا ہے اور نہ ہی نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ یہ اختلافات بعض دفعہ عقیدے سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے دور قدیم میں اہل سنت، اہل تشیع، معتزلہ اور خوارج وغیرہ کے اختلافات ہیں اور کبھی ان اختلافات کا تعلق عملی، غیر قطعی احکام سے ہوتا ہے، جیسے ائمہ مجتہدین کے درمیان پائے جانے والے فروعی اختلافات اور کبھی ان اختلافات کا تعلق رنگ، نسل، زبان اور علاقے کی بنیاد پر پائی جانے والی عصبیتوں سے ہوتا ہے، جن کی اسلام نے شدت سے مخالفت کی ہے اور انہیں ختم کرنے کا حکم دیا ہے۔

دور حاضر میں بعض اختلافات نے انتہائی بھیانک شکل اختیار کرلی ہے اور ان اختلافات کے بھڑکنے اور بھڑکانے کی وجہ سے امت اسلامیہ زار ونزار ہے، اس کی وحدت پارہ پارہ ہورہی ہے، اور دشمنان اسلام ان اختلافات کو بھڑکا کر امت مسلمہ کی تباہی وبربادی دیکھ کر خوش ہورہے ہیں، مثلاً دور حاضر میں شیعہ سنی اختلافات جس نے عالم عرب اور عالم اسلام کے خاصے بڑے حصے کو میدان جنگ میں تبدیل کردیا ہے، لاکھوں مسلمان شیعہ سنی جنگوں میں مارے جاچکے ہیں، دسیوں لاکھ کلمہ گو خانہ بدوش اور

بے وطن ہو چکے ہیں، اسی طرح بعض ملکوں اور علاقوں میں دیوبندی، بریلوی اختلافات، سلفی غیر سلفی اختلافات، نیز اسلام پسند اور لبرل طبقے کے اختلافات نے بڑی شدت اختیار کرلی ہے اور ان کے باہمی نزاعات انتہائی ناگوار شکلیں اختیار کرچکے ہیں۔

موجودہ حالات کے پس منظر میں علماء امت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ ان اختلافات کی شرعی حیثیت واضح کریں اور یہ بتائیں کہ کونسا اختلاف محمود ہے اور کونسا مذموم، اختلاف کے حدود وآداب کیا ہیں اور بعض اعتقادی امور میں اختلاف کے باوجود اختلاف رکھنے والی جماعتیں اور فرقے ایک دوسرے کے ساتھ کیا رویہ اختیار کریں، اختلافات کو مٹانے اور کم کرنے کی کیا شکلیں ہیں اور اختلاف کے باوجود امت مسلمہ کے وحدت کو کس طرح قائم رکھا جاسکتا ہے اور موجودہ حالات میں امت مسلمہ کا شیرازہ جس طرح بکھر رہا ہے، اس کے سد باب کے لئے کیا تدابیر اختیار کی جانی چاہئیں، موجودہ حالات کے تناظر میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں، امید ہے کہ آپ اپنے علم وتفقہ کو بروئے کار لاکر ان سوالات کے تحقیقی جوابات تحریر فرمائیں گے اور امت مسلمہ کی شیرازہ بندی اور اتحاد میں بھر پور حصہ لیں گے۔

(۱) فقہی مسالک کے اختلافات کا بڑا حصہ وہ ہے جن میں اختلاف کی نوعیت، افضل غیر افضل، راجح، مرجوح کی ہوتی ہے، چند ہی مسائل ایسے ہیں جن میں اختلاف کی نوعیت حلال وحرام، یا جائز وناجائز کی ہو، اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ جن مسائل میں اختلاف کی نوعیت جائز اور ناجائز یا حلال وحرام کی ہوتی ہے ان میں بھی چونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہوتا ہے اور اجتہادی مسائل میں اپنی رائے اور مسلک کو ترجیح دی جاسکتی ہے؛ لیکن مخالف رائے کو بالکل باطل قرار دینا اور اس اختلاف کو حق اور باطل کی جنگ قرار دینا درست نہیں ہوتا ہے؛ مگر موجودہ دور میں یہ دیکھا گیا ہے کہ بعض مصنفین، مقررین اور مدرسین اپنے مسلک کی ترجیح میں ایسا طریقہ اختیار کرلیتے ہیں جس سے دوسرے مسلک اور رائے کی تنقیص ہوتی ہے، یا اس کے خلاف طنز وتعریض ہوتی ہے، اور دوسری رائے کی بالکلیہ نفی کی جاتی ہے، ان فقہی مباحث میں کسی مسلک یا قول کو ترجیح

دینے کے لئے کیا طریقہ اختیار کیا جانا چاہئے اور کن حدود وآداب کا لحاظ کیا جانا چاہئے؟ جن کی رعایت کرنے سے مسلمانوں کا اتحاد مضبوط ہو اور گروہ بندی کی شکل پیدا نہ ہو۔

(۲) جن اختلافات کا تعلق کسی نہ کسی درجہ میں عقیدے سے ہے، مثلا شیعہ سنی اختلافات یا بعض مسائل میں دیوبندی اور بریلوی اختلافات، سلفی اور غیر سلفی اختلافات، اختلافی موضوعات پر گفتگو، مذاکرہ اور تبادلہ خیال کا کیا طریقہ اختیار کیا جانا چاہئے، جس سے باہمی منافرت میں اضافہ نہ ہو اور کم از کم ایک دوسرے کو برداشت کرنے کا مزاج بنے۔

(۳) جس فکر یا عقیدے کو کوئی شخص گمراہی سمجھتا ہو؛ لیکن ان کی بنیاد پر تکفیر کا قائل نہ ہو، ایسے فکر یا عقیدے پر تنقید اور جس فکر یا عقیدے کو موجب کفر سمجھتا ہو اور اس کی بنیاد پر اس کے حاملین کو کافر قرار دیتا ہو، اس پر تنقید دونوں میں شرعی لحاظ سے کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو اس کی وضاحت کی جائے اور دونوں قسم کے فکر اور عقیدہ پر تنقید کے حدود وآداب بیان کئے جائیں۔

(۴) اس وقت شیعہ سنی کے اختلافات اور تنازعات بھیانک شکل اختیار کر چکے ہیں اور ان کی بنیاد پر امت مسلمہ بدترین جنگ وخونریزی میں مبتلا ہے اور دشمنان اسلام نے منصوبہ بندی کر کے ہمارے ان اختلافات کو بھڑکا کر عالم اسلام میں تباہی مچا رکھی ہے، ایک فرقہ کے لوگ بے تحاشہ دوسرے فرقہ کے لوگوں کو قتل کر رہے ہیں اور اس کو کار ثواب سمجھنے لگے ہیں، کیا اسلام اس کی اجازت دیتا ہے کہ ہم ان لوگوں کو جنہیں ان کے بعض عقائد کی بنا پر گمراہ یا خارج از اسلام سمجھتے ہیں اسے بے دریغ قتل کریں، ایک دوسرے کی زیر انتظام مساجد اور اداروں پر حملہ کریں، ایک دوسرے کی اہم مذہبی شخصیات کو قتل کریں، اس وقت عالم اسلام کے مختلف ملکوں میں (شام، عراق، یمن، پاکستان) شیعہ سنی آویزش جو شکل اختیار کر چکی ہے، شرعی نقطہ نظر سے اس کا حکم کیا ہے؟ اور اس خونریزی کو روکنے کے لئے علماء، اصحاب فکر ودانش اور عام مسلمانوں کی کیا ذمہ

داری ہے؟

(۵) دنیا کے مختلف ملکوں میں سنی اور شیعہ مشترک آبادیاں ہیں، دونوں فرقے سینکڑوں سال سے ان ملکوں اور علاقوں میں آباد ہیں، کیا یہ دونوں فرقے (خواہ ایک دوسرے کو گمراہ یا کافر قرار دیتے ہوں) پرامن بقاء باہم کے ساتھ زندگی نہیں گزار سکتے، جس طرح بہت سے ملکوں میں مسلمان غیر مسلموں کے ساتھ پرامن بقاء باہم کے اصولوں پر زندگی گزار رہے ہیں اور شریف انسانوں کی طرح اپنے غیر مسلم پڑوسیوں کے حقوق ادا کرتے ہیں، اگر شرعی لحاظ سے یہ دونوں فرقے ایک ملک اور ایک علاقہ میں امن وسلامتی کے ساتھ گزارہ کر سکتے ہیں تو اس کے لئے کیا شرعی اصول وآداب ہیں؟ اور باہمی منافرت اور جنگ وجدال کو روکنے کے لئے دونوں فرقوں کے علماء ومذہبی پیشواؤں کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟ تاکہ دونوں فرقے پرامن طور پر زندگی گزار لیں اور ایک دوسرے کے انسانی حقوق کا خیال کرتے ہوئے باہم رہ سکیں۔

جواب:

اختلاف رائے اور وحدت امت

یہ ایک حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایک ایسی مخلوق بنایا ہے، جس میں عقل وفہم کی غیر معمولی صلاحیت رکھی گئی ہے، لیکن جیسے انسان کے ظاہری رنگ وروپ ،شکل وصورت اورآواز وغیرہ میں فرق رکھا گیا ہے، اسی طرح اس کی سوچ اورمزاج ومذاق میں بھی فرق اورتنوع پایا جاتا ہے، اسی لئے جس طرح ظاہری زندگی وطبائع میں اختلاف وفرق ہے، چنانچہ ایک شخص کوکھانے کی کوئی قسم مرغوب ہے تو دوسرا شخص اس چیز کو ناپسند کرتا ہے، کسی کوایک رنگ پسند ہے، تو دوسرا اسی رنگ کو ناپسند کرتا ہے، یہی اختلاف عقائد میں بھی ہے اورعبادات میں بھی۔

دوشخص کے درمیان اختلاف رائے کے امکانات موجود ہیں، رائے اورنقطۂ نظر میں اختلاف ہونا فطری بات اور ایک حقیقت ہے، البتہ اختلاف رائے کے نتیجہ میں اقدام عمل ،تعلقات اورادب واحترام کے اندر اختلاف پیدانہ ہونا چاہئے ،بطور خاص جب کہ یہ اختلاف فِرق کا نہ ہو؛ بلکہ مسالک فقہیہ کا ہو۔

اسلام میں اختلاف کی دوقسمیں ہیں: پسندیدہ اختلاف اورناپسندیدہ اختلاف ، پسندیدہ اختلاف ثمرآور اختلاف ہے، یعنی سنجیدہ عقلی کاوش کے ذریعہ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیاجائے ،مختلف زاویوں سے اس پرنظر ڈالی جائے ،مختلف دلائل اوران کی قوت ومفہوم کے درمیان موازنہ کیاجائے، تاکہ کوئی ایک نقطۂ نظر اورایک رائے ایسی نکالی جائے ،جس سے اس کی اصل حقیقت دوسروں کی سمجھ میں آجائے، اورمسئلہ سے وابستہ مختلف پہلو دوسروں کے سامنے آجائیں، دوسروں پر وہ نقطۂ نظر اوررائے آخری حل کے طور پر نہ تھوپی جائے کہ اس کے برعکس رائے رکھنے کی اجازت ہی نہ ہو۔

ناپسندیدہ اختلاف ،تفرقہ پیدا کرنے والا اختلاف ہے، یعنی اجتہادی رائے فکری ونظریاتی حد سے تجاوز کرکے عملی موقف کی شکل میں سامنے آجائے، دوسروں پراس رائے ہی سے اتفاق اوراس کی اطاعت لازم قرار دے دی جائے ، اوراختلاف رائے، اختلاف عمل کی شکل اختیار کرکے امت مسلمہ کے اتحاد وسلامتی کے لئے زبردست خطرہ بن جائے۔

قرآن مجیداورحدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جہاں بھی اختلافات سے روکا گیا ہے اوراس کی مذمت بیان کی گئی ہے، ان سب کاتعلق اسی دوسری قسم کے ناپسندیدہ اختلاف سے ہے، یعنی جو اختلاف امت کی متحدہ صف میں رخنے ڈالنے والااورشیرازہ بکھیرنے والا ہوتا ہے، اسی سلسلہ کی قرآنی ہدایت ہے:

وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ (انفال:۴۶)

آپس میں جھگڑو نہیں ، ورنہ تمہارے اندرکمزوری پیداہوجائے گی اورتمہاری ہوا اکھڑجائے گی ،صبر سے کام لو یقینا اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ

(آل عمران:۱۰۵)

کہیں تم ان لوگوں کی طرح نہ ہوجانا جوفرقوں میں بٹ گئے اورکھلی کھلی واضح ہدایت پانے کے بعد پھراختلافات میں مبتلا ہوئے۔

دوسری آیت میں ''تفرق''اور''اختلاف'' دوالفاظ ساتھ ساتھ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے وہ فرقوں میں بٹ گئے، پھراختلافات میں مبتلا ہوئے۔

فقہی مسالک کااختلاف پسندیدہ اورثمرآوراختلاف ہے، اسی اختلاف کے ذریعہ امت مسلمہ نے عظیم الشان فقہی ذخیرہ تیارکرلیا اورکسی بھی مسئلہ سے متعلق اس کے تمام ممکنہ مفہوم ومعانی اورقریب ودور کے پہلو بالکل واشگاف ہوگئے، نظریاتی اوراجتہادی سطح پرثمرآوراختلاف کی یہ ایک مثال ہے۔

اس اعتراف کے بعد اہل علم حضرات کو یہ بھی جاننا چاہئے کہ ہم ایسے پرفتن دورمیں سانس لے رہے ہیں، جس میں اسلام کے قطعی وبنیادی مسائل میں تشکیک اورعقائد پرحملہ کی کوششوں کا سلسلہ جاری ہے، اورقلوب سے ایمان کھینچنے کی سعی ہورہی ہے، ایسے وقت میں ان فروعی مسائل کونزاع وجدال اوربحث ومباحثہ کاموضوع بنا کر خامہ فرسائی کرنے لگیں اورموجودہ دورکے اہم فتنوں سے صرف نظر کرلیں ، یہ وحدت کو ختم کرنے کے مترادف ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے حق واسلام کے دائرہ میں اختلاف کومقبول اورسبب اجر بنایا ہے ،بشرطیکہ اختلاف متعینہ حدود کے اندرہو، اوراختلاف کرنے والا اچھی نیت کا حامل ہو،اور خودکوحتی الوسع خواہشات نفس کی پیروی سے محفوظ رکھے۔

کائنات کو پیدا کرنے والا خوب جانتا تھا کہ یہ انسان اختلاف کریں گے اوریہ اختلاف ان کی عقل وفکر کے اختلاف ،صلاحیتوں میں فرق، نیز مقاصد وعواقب (انجام وآل) کی فقہ کے علم اورمصالح کوسمجھنے واولویات کی رعایت ولحاظ میں فرق کی وجہ سے ہوگا۔

کبھی لوگوں میں اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ان کی نفسیات ،رجحانات ، مزاج میں فرق ہوتا ہے، یا یکسوئی واخلاص سے کام لینے وکام کرنے میں فرق ہوتا ہے، نیزآدمی پراثر انداز ہونے والے امور سے خودکو دوررکھنے وبچانے کی صلاحیت ومزاج میں فرق ہوتا ہے،خواہ وہ مؤثر امورنفسیاتی ہوں، یااجتماعی وسیاسی یاکسی اورطرح کے ہوں۔

اورکبھی اس وجہ سے بھی اختلاف ہوتا ہے کہ علم ومعرفت کی مقدار میں قلت وکثرت ، نیزصحت وضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے۔

یہ اختلاف اپنی اصل وذات میں رحمت اوروسعت ہے، پریشانی وتنگی اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کے ساتھ نفسانی خواہشات اورحظ نفس کی آمیزش ہوجائے، یااس

کے ساتھ غیرشرعی انداز کا معاملہ کیاجائے، اسی لئے جب اسحاق بن بہلول نے ایک کتاب لکھی اورامام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے پاس لے کرآئے اورکہا کہ اس کتاب کانام میں نے ’’کتاب الاختلاف‘ ‘ رکھا ہے،تو انہوں نے ان سے فرمایا: اس کانام کتاب الاختلاف مت رکھو، بلکہ ’’کتاب الوسعت‘‘ رکھو۔(طبقات حنابلہ:۱/۱۱۱، اختلاف رائے آداب واحکام:۷۶) یہ ان کی فقاہت کا اثر تھا،حق تعالیٰ ان کے ساتھ رحم وکرم کا معاملہ فرمائے۔

بعض علمائے کرام نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے: صحابہ کا اتفاق حجت قطعیہ ہے اوران کا اختلاف رحمت واسعہ ہے۔

عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا فرمان اورارشاد ہے:

’’مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں اختلاف نہ ہوتا ، اس لئے کہ اگر (مسائل میں ان کا) ایک ہی قول ہوتا تو لوگ تنگی میں رہتے اوروہ امت کے ائمہ ہیں جن کی اقتداء کی جاتی ہےتواگرکوئی شخص ان میں سے کسی ایک کےقول کوبھی لے لےگا اوراس پرعمل کرے گا تو وہ وسعت میں رہے گا۔‘‘

قال القاسم بن محمد : لقد اعجبنی قول عمر بن عبد العزیز: ما احب ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلفوا؛ لانہ لو کان قولا واحدا کان الناس فی ضیق، وانھم ائمۃ یقتدی بھم، فلو اخذ احد بقول رجل منھم کان في سعۃ۔(الموافقات: باب فی بیان انہ لا اختلاف فی اصول الشریعۃ۔۔۔، ۴/۱۲۵)

انسانوں کوجب اپنے معاملات خریدوفروخت میں حساب کی ضرورت ہوئی تو حساب کے اصول وضوابط اورقواعد بنائے، اورجب ان کو اپنی بول چال اورگفتگو میں نحو کی ضرورت پڑی تونحو واعراب کےقواعد سامنے آئے، اسی طرح آپسی اختلاف چوں کہ ایک قطعی چیز ہے، ہوکر رہنے والی ہے، تو اس کی ضرورت ہوئی کہ ایسے قواعد وضوابط

وجود میں آئے جن پر اختلاف کرنے والے چلاکریں ؛تاکہ اختلاف باہمی نزاع
کاباعث وسبب نہ بنے،کہ لوگوں کی اخلاقی اورعنادی وفسادی خرابیوں کی پردہ دری ہو
اوراس کی وجہ سے حق اوراس کی نصرت ، نیز دین اور اس کی حمایت مٹی میں مل جائے
اور یہ چیز دوسروں سے پہلے خود ایسی باتیں کرنے والوں کو لے ڈوبے۔

اختلاف کا میدان:

اختلاف اورخلاف کے مجالات (میدان) بہت ہیں، اوراس کی وجہ نفوس وطبائع
کااختلاف وتعدد ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے اس اختلاف کے اسباب میں سے ایک سبب کو بہت ہی
مختصر جملہ میں بیان کیاہے ،جو اس کی کثرت پردلالت کرتا ہے، وہ فرماتے
ہیں:''۔۔۔۔اذاالرأی اذاکان تفرق فیہ۔''

یعنی جب کسی معاملہ میں رائے کاوجود ہوتا ہے تو تفرق پایا جاتا ہے اوراختلاف
درکرآتا ہے،آراء متعدد ہوجاتی ہیں، مفاہیم مختلف ہوجاتے ہیں۔

یہ اختلاف کاعمومی میدان ہے،اگر ہم اس کا حصر کرنا چاہیں تو اسے تین گوشوں
میں محدود کیا جاسکتا ہے:

(۱)ادیان میں اختلاف:

اس کے تحت اسلام ، یہودیت اورعیسائیت وغیرہ ، اسی طرح کسی دین کو نہ اپنانا
،جیسے اباحیت ، ہندودھرم بھی اباحیت ہی کے ضمن میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

(۲) عقائد کے امور میں اختلاف:

جیسے قدریہ، جبریہ، جہمیہ ،خوارج اوران کے علاوہ کوئی اختلاف جو پہلی قسم کے
تحت نہیں آتا۔

(۳)فقہی فروع اورجزئیات میں اختلاف:

جیسے چاروں فقہی مسالک اوران کے علاوہ جومسالک رائج نہیں ہوسکے بلکہ ختم

ہوگئے،خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف کی یہ تین قسمیں ہیں:ادیان ، فِرق اورمذاہب فقہیہ۔

دوسرے اورتیسرے نمبر کے اختلافی گوشے کو بالفاظ دیگر ہم اصول اسلام
(بشرطیکہ یہ اختلاف ملت سے خارج کرنے والا نہ ہو) اوراس کے فروع میں اختلاف
کانام دے سکتے ہیں۔

جواب :(۱)اوپرذکرکردہ تمہیدی وضاحت کے بعد اب فقہی مباحث واختلاف
میں کیاحدودوآداب ہونے چاہئے ،اس کوذیل میں ذکرکیاجاتا ہے:

فروعی اختلاف کے باوجود ایک دوسرے سے عداوت ودشمنی یاایک دوسرے
پرملامت ومذمت یاطعن وتشنیع کارویہ اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے، بلکہ تمام ائمہ
وعلماء کااحترام اورعظمت کرنا چاہئے،اوران سے محبت والفت کاطریق اپنانا چاہئے۔

لہٰذا ائمہ کے درمیان ہونے والے اختلاف کواسی حد میں رکھنے کی کوشش ہونی
چاہئے ؛لیکن اب بعض لوگوں نے اسی کوحق وباطل کامعیار قراردے کر امت کے
شیرازے کومنتشر کرنا شروع کردیا ہے، اورخود کے اختیار کردہ مسئلہ ومسلک کوصحیح ودرست
اوردوسرے کے مسلک کو باطل قراردینے کی مذموم کوشش کی جاتی ہے، یہاں تک کہ ائمہ
وفقہاء کی توہین وتذلیل کودین سمجھنے وسمجھانے کی فکر کی جاتی ہے، یہ غلوکی وہ صورت ہے
جس سے امت میں انتشار کارونما ہونا یقینی بات ہے، حالانکہ ہمارے خلاف ایک جانب
عیسائی مشنریاں سرگرم عمل ہیں اورمسلمانوں کو دین وایمان سے محروم کرنے اورعیسائی
بنانے کی زبردست پیمانے پرکوششیں کررہی ہیں، دوسری جانب قرآن وسنت اوراس
کے علوم کومٹانے کی سازشیں بھی مال ودولت کاایک بڑا حصہ لگا کر کی جارہی ہیں، پھرایک
طرف مختلف باطل عقائد ونظریات کے حامل مذاہب اپنے اپنے نظریات وعقائد کو
پھیلانے میں لگے ہوئے ہیں،جس سے مسلمانوں کے عقائد برباد ہوتے جارہے ہیں،
تودوسری جانب تجددپسندی وموڈرنیزم نے مسلمانوں میں کھلے عام اباحیت پسندی
وآزادیٔ فکر کے جراثیم پیدا کردیئے ہیں، ان سب حالات کے تناظر میں اگر ہم اپنا

جائزہ لیں،توکیا ہمارے لئے کوئی گنجائش اس کی ہوسکتی ہے کہ ہم فروعی واجتہادی مسائل میں جن میں خود صحابہؓ کے دور سے اختلاف چلا آرہا ہے، بحث ومباحثہ کا دروازہ کھولیں؟ اوران اختلافات کواس حدتک پہنچادیں جیسے کوئی کفر وایمان کا اختلاف ہو؟

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اسی حالت زار پرتبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

’’میرے نزدیک اس جنگ وجدال کاایک بہت بڑا سبب فروعی اوراجتہادی مسائل میں تحزب وتعصب اوراپنی اختیار کردہ راہ عمل کے خلاف کوعملاً باطل اورگناہ قراردینا اور اس پر عمل کرنے والوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا ہے،جو اہل باطل اورگمراہوں کے ساتھ کرنا چاہئے ، اس پرتمام امت کا اتفاق بھی ہے،اورعقلا اس کے سواء کوئی صورت بھی دین پرعمل کرنے کی نہیں ہے کہ جولوگ خوددرجہ اجتہاد کانہیں رکھتے ،وہ اجتہادی مسائل میں کسی امام مجتہد کااتباع کریں اورجن لوگوں نے اپنے نفس کو آزادی وہواپرستی سے روکنے کے لئے دینی مصلحت سمجھ کر ایک امام مجتہد کااتباع کرلیاہے، وہ قدرتی طورپرایک جماعت بن جاتی ہے، اسی طرح دوسرے امام مجتہد کااتباع کرنے والے ایک دوسری جماعت کی صورت اختیار کرلیتے ہیں، اگرجماعت بندی مثبت انداز میں صرف اجتہادی مسائل کی حدتک اپنی تعلیمی وعملی آسانیوں کے لئے ہوتو نہ اس میں کوئی مضائقہ ہے،نہ کوئی تفرقہ،نہ ملت کے لئے اس میں کوئی مضرت۔

مضرت رساں اورتباہ کن حالت کامنفی پہلو یہ ہے کہ اپنی رائے اوراختیار سے اختلاف رکھنے والوں کے ساتھ جنگ وجدل اوردوسرے ان فروعی مسائل کی بحثوں میں غلو کہ سارے علم وتحقیق کازوراوربحث وتمحیص کی طاقت اورعمر کے اوقات عزیز ان ہی بحثوں کی نذر ہوجائیں ۔۔۔آگے چل کر فرماتے ہیں:اسی کے ساتھ دوسری بھاری غلطی ان اجتہادی مسائل میں اختلاف کے حدود کوتوڑکرتفرق وتشتت اورجنگ وجدل اورایک دوسرے کے ساتھ استہزاء وتمسخر تک پہنچ جانا ہے، جوکسی شریعت وملت میں روا

نہیں، افسوس کہ یہ سب کچھ علم دین کی خدمت کے نام پر کیا جاتا ہے، اورجب یہ معاملہ ان علماء کے متبعین عوام تک پہنچتا ہے تو وہ اس لڑائی کو جہاد قراردے کرلڑتے ہیں، اوریہ ظاہر ہے کہ جس قوم کا جہاد خود اپنے ہی دست وبازو سے ہونے لگے اس کو کسی غنیم کی مدافعت اورکفر والحاد کے ساتھ جنگ کی فرصت کہاں؟(وحدت امت:۱۷-۲۱)

الحاصل اختلاف کی وہ قسم جس میں صرف فروعی واجتہادی مسائل میں آراء مختلف ہوتی ہیں، اس میں نہ تشدد جائز ہے، نہ ایک دوسرے کوغلط قراردینے کی کوشش کوئی محمود ہے، بلکہ اس میں ہمیشہ سے اس امت کا یہی طرزعمل رہا اور ہونا چاہئے کہ ایک دوسرے کااحترام وادب ، ان کی خدمات وکوششوں کااعتراف ، ان کی خدمات وکارناموں سے استفادہ جاری رہے؛ورنہ یہ وہ غلو پسندی ہے ،جس کا وبال آج امت اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کررہی ہے۔

❖ مسالک اورمکاتب فکر کے ہزاراختلافات کے باوجوداگرمسلمانوں کے مختلف طبقات کے درمیان اسلامی اخوت کے رشتے استوار اوران کے معاشرتی تعلقات ہموارہوں تو اس میل جول اوراس قرب ویگانگت سے سیکڑوں خلیجیں دورہوتی ہیں، اوروقتاً فوقتاً کھڑی ہونے والی سیکڑوں تفریق کی دیواریں خودبخود منہدم ہوتی رہتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام ایک درخت ہے، اورفقہی احکام اورجزوی مسائل اس کی شاخیں اور پتیاں ہیں،ملت کے تمام افراد جس رشتۂ اخوت میں بندھے ہوئے ہیں وہ اصل اسلامی رشتہ ہے،جوایک بنیادی رشتہ ہے۔

❖ ایک دوسرے کی نجی زندگی کے متعلق ہر آدمی اپنی زبان بندرکھے، آج کل اس میں اچھے اچھے لوگ غیر محتاط نظر آتے ہیں، ایسی تنقید کرتے ہیں، جو زہرافشانی سے کم نہیں اورایسی سخت بات کہہ دیتے ہیں کہ دل چھلنی ہوجاتا ہے۔

● ایک شخص کی غلطی کو بس اس کی ذات تک محدود سمجھا جائے، پوری جماعت اورتحریک کو بدنام کرنے کی کوشش نہ کی جائے ؛ کیوں کہ جس نے جو غلطی کی ہے وہی اس

کا ذمہ دار ہے''ولاتزر وازرۃ وزر اخری''، یعنی کوئی نفس کسی دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

❖ علمی اختلاف کا دائرہ صرف مدرسہ کی علمی بحثوں کے اندر ہونا چاہئے نہ کہ عوامی پلیٹ فارم پر،علمی اختلافات ہمیشہ سے موجود رہے ہیں،غلطی یہ ہے کہ ان کا فیصلہ چوراہوں پر کیا جائے۔

حضرت مولانا مفتی محمدشفیع صاحبؒ فرماتے ہیں: باہمی اختلافات کو صرف حلقۂ درس یا فتوی یا تحقیقی رسائل تک محدود کردیں اوران میں بھی لب ولہجہ قرآنی اصول دعوت کے مطابق نرم رکھیں، فقرے کسنے اوردوسرے کی توہین کرنے کو زہر سمجھیں۔

❖ اختلافات کا اظہار اگر ضروری ہوتو نہایت شریفانہ بلکہ ہمدردانہ زبان اور مہذب انداز ،کامل احترام اورادب کے دائرہ میں رہ کر کرنا چاہئے۔

فروعی مسائل میں الجھنا اورقوم کو الجھانا بڑے خطرے اورانتہائی نادانی کی بات ہے اور یہ کبھی بھی اورکسی حال میں مناسب نہیں، بلکہ ہر دور میں اس کے مضر اثرات مرتب ہوئے ہیں، اوربسااوقات اس سے کوئی ایسا فتنہ جنم لیتا ہے، جس کے نتائج بڑے خطرناک اورسنگین ہوتے ہیں۔

❖ بحث ومباحثہ اورمناظرہ ومجادلہ میں نہ پڑا جائے کہ اس کا نتیجہ ہمیشہ دوری اورنفرت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، اوراپنے عزیز اوقات اورقیمتی لمحات کو ضائع کرنے کے سوا کچھ بھی نہیں ہوتا۔

❖ صحابہ کے درمیان بھی بہت سے مسائل میں اختلاف ہوااور رہا جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا، حتی کہ فروعی اعتقادی مسائل سے متعلق بعض امور میں بھی ان کے درمیان اختلاف ہوا(اگر چہ وہ امور فروعی قسم کے ہیں،اصولی نہیں) جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حق تعالیٰ کی زیارت سے مشرف ہونے کا مسئلہ اوراس میں ان کا اختلاف۔

جمہور صحابہ کی رائے تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کی آنکھوں سے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا ، اوربعض کی رائے ہے-اور یہ ابن عباس سے منقول ہے -کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کو دیکھا۔

وقد حکی عثمان بن سعید الدارمی فی ''کتاب الرد'' اجماع الصحابة علی انه صلی اللہ علیه وسلم لم یر ربه لیلة القدر المعراج، بعضهم استثنی ابن عباس من ذلك۔(مجموع الفتاوی:ص:۷-۵،ج:۶)

بہر حال یہ گفتگو وبحث تو کافی لمبی ہے؛لیکن خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کے درمیان اختلاف ہوااوران کے بعد تک رہا، چنانچہ بعد میں کوئی اس کا قائل رہا اور کوئی اس کا۔

اس قسم کے فروعی مسائل میں ان کا اختلاف ہوااور انہوں نے اس اختلاف کو قبول بھی کیا،اوران سے ایسی کوئی بات ثابت نہیں کہ جس سے یہ معلوم ہوکہ وہ اختلاف رائے وتعدد رائے سے الجھتے تھے، بشرطیکہ یہ اختلاف نصِ شرعی کے حدود میں ہو،اور ضلال وبدعت تک نہ پہنچا ہواہواورنہ ہی صریح کتاب وسنت سے معارض ومتصادم ہواورنہ یہ آتا ہے کہ ان میں سے کسی نے اختلاف کی وجہ سے دوسرے پر حملہ کیا ہو یا سخت کلامی کی ہو۔

اوراس طرح ان حضرات نے توازن کو برقرار رکھا، ایک طرف تو انہوں نے قول مرجوح یا ضعیف کو (آنکھ بند کرکے) قبول نہیں کیا ،اگر چہ اس کا کہنے والا امیرالمؤمنین کیوں نہ ہو اوردوسری طرف کہنے والے کے مقام ومرتبہ کو طعن وتشنیع اور بے جا حملے نیز بے توقیری وتحقیر سے بھی محفوظ رکھا۔

● اختلافی امور اوران کے دفعیہ وحل کی بابت گفتگو میں متفق علیہ نکات سے ناواقفیت اوراس کی بابت تساہلی پر بڑے سلبی آثار مرتب ہوتے ہیں، ایسے اوقات میں گفتگو کے دوران شریعت کے اختلافی نظام کے خلاف سخت جملے ،جارحانہ گفتگو اور برا انداز دیکھا جاتا ہے، وہ اسی کا سلبی اثر ہے، اسی قبیل کی کچھ چیزیں ذیل میں درج

ہے:

❖ اپنی رائے میں قطعیت اور ۱۰۰ فیصدی صحیح ہونے کی سوچ مناسب نہیں ہے، اس کا مطلب یہ سوچ ہے: درست وصواب تو میری ہی بات ہے، اس میں خطا کا کوئی احتمال نہیں، اوردوسرے کی بات خطا ہی خطا ہے، اس میں درستگی وصحت کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ قطعیت کا معاملہ شریعت کے نازل کردہ محکم احکام کے ساتھ ہونا یاان امور کے ساتھ جوافرادامت یا عام امت کی مصالح کے مدنظر اجماع سے ثابت ہیں، اس صورت میں قطعیت کی بات خیر ونیکی کی ہی ہوتی، لیکن ہم جب اختلافات میں الجھتے ہیں اور نزاع وبحث میں پھنستے ہیں تو واقعی محکم احکام کو بھلادیتے ہیں، یا بھول جاتے ہیں اور ہمارے لئے وہ مسائل قطعی بن جاتے ہیں، جو الحاقی، قیاسی اورجزئی ہوتے ہیں یا ذوقیات وغیرہ پر مبنی ہوتے ہیں۔

❖ اختلاف کرنے والوں کے درمیان لعنت وملامت سے گریز:

اگرکسی سے اختلاف ہے تو خودکوقطعی طور پراس سے اچھے ومضبوط ایمان والا، نیز وسیع علم وپختہ عقل والا نہ سمجھا جائے۔

یحییٰ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: فتوی دینے والوں سے فتاوی ومسائل کا سوال ہمیشہ ہوتا رہا اوروہ جواب دیتے رہے، ایک نے ایک چیز کوحلال اوردوسرے نے اسی کوحرام کہا، لیکن حرام قراردینے والے نے یہ نہیں سمجھا کہ حلال کہنے والا اس وجہ سے تباہ ہوگیا اورنہ حلال کہنے والے نے یہ گردانا کہ حرمت کا فتوی دینے والا اس کی وجہ سے بربادہوگیا۔

عن یحیی بن سعید قال: ما برح المُستفتون یستفتون، فیُحل هذا ویحرّم هذا، فلا یری المحرم ان المحلل هلک لتحلیله، ولا یری المحلل ان المحرم هلک لتحریمه۔ (جامع بیان العلم وفضلہ، باب جامع بیان ما یلزم الناظر فی اختلاف العلماء، ص: ۳۴۳، رقم: ۱۱۸۲، ط: مؤسسۃ الرسالہ)

اوربعض ایسے مسائل جو زیادہ سے زیادہ اجتہادی کہے جاسکتے ہیں، ایسے مسائل میں بعض کہنے والوں کو یہ کہتے سنا جاتا ہے: میں اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہتا اورنہ میں اپنی رائے سے بولتا ہوں، یہ تو (جو میں کہہ رہا ہوں اور بتارہاہوں) اللہ کا منہج وطریقہ ہے اوراللہ تعالیٰ کا ہی حکم ہے۔

توکیادوسرے لوگ بلادلیل رائے اختیارکرتے اور لیتے ہیں؟ یا کیاوہ لوگ صرف قیاس سے احکام اخذکرتے ہیں؟

ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جس رائے تک آدمی اپنے اجتہاد سے پہنچاہے اورجس کی بابت اس کو اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی نص نہیں مل سکی ہے، آدمی کواس کی بابت یوں نہ کہنا چاہئے: اللہ تعالیٰ نے اس چیز کوحرام کیاہے یا فلاں چیز کو واجب یا مباح کہا ہے، اسی طرح یہ کہ اللہ تعالیٰ کا حکم یہی ہے۔

ولکن لایجوز ان یقول لما اداه الیه اجتهاده ولم یظهر فیه بنص عن الله ورسوله: ان الله حرم کذا وواجب کذا واباح کذا، وان هذا هو حکم الله۔ (اعلام الموقعین، فصل فی تحریم القول علی اللہ بغیر علم، ص: ۴۴، ج: ۱، ط: دار الکتب العلمیہ بیروت)

اجتہادی مسائل میں کسی کوگنہگار کہنا یا قطع تعلق یہ سب صحیح نہیں ہے:

ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیاہے کہ اہل سنت کا مذہب یہی ہے کہ جو لوگ اجتہاد کرتے ہیں (اوروہ اس کے اہل ہوتے ہیں) اہل سنت ان کو گنہگار نہیں مانتے، اوروہ اس میں اصول وفروع کے درمیان کسی فرق کے قائل نہیں ہیں۔

۔۔۔لم یفرق احد من السلف والائمة بین اصول وفروع، بل جعل الدین قسمین: اصولا وفروعا، لم یکن معروفا فی الصحابة والتابعین، ولم یقل احد من السلف والصحابة والتابعین ان المجتهد الذی استفرغ وسعه فی طلب الحق یاثم، لا فی الاصول ولا فی الفروع۔ (مجموع الفتاوی: ۱/۱۲۵)

لہذا جو آدمی اللہ عزوجل کی مراد کو جاننے وسمجھنے کی پوری کوشش کرے اور وہ اس کا اہل ہوتو وہ اس اجتہاد کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا ، بلکہ وہ ایک اجر اور دو اجر کے درمیان ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں گنہگار قرار دینے کی کوئی بات نہیں ہے، اور نہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے درمیان قطع تعلق ہی صحیح ہے۔

❖ کسی فرد معین کو کافر کہنے یا اس کے لئے لعنت سے گریز:

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ جہمیہ کو کافر قرار دیتے تھے، مگر کسی متعین فرد وشخص کو انہوں نے کبھی کافر نہیں کہا، نہ مامون کو اور نہ کسی اور کو، بلکہ مامون اور اس کے کارندوں کے لئے دعاواستغفار کرتے تھے، اور اس نے ان کے ساتھ جو کچھ کیا تھا، اس کے حق میں اس کو انہوں نے معاف کردیا تھا۔

وانما كان يكفر الجهمية المنكرين لاسماء الله وصفاته ۔۔۔وتكفير الجهمية مشهور عن السلف والائمة لكن مان كان يفكر اعيانهم ۔۔۔ ومع هذا فالامام احمد -رحمه الله-ترحم عليهم واستغفر لهم۔ (مجموع الفتاوی:۲۳/ ۳۴۸-۳۴۹)

عدم تعصب: کسی قسم کا تعصب نہیں ہونا چاہئے ، نہ مذہب کا، نہ مشرب کا ، نہ شیخ کا ، نہ جماعت کا، نہ تحریک وپارٹی کا، ایسے ہی تعصب کے حق میں کہا گیا ہے: **حبک الشئی یعمی ویصم**۔(مسند احمد:۵/ ۹۴) محبت آدمی کو اندھا اور بہرا بنادیتی ہے۔

تعصب سے کام لینے والا اندھا ہوتا ہے، اس کو نشیب وفراز کا کوئی علم واندازہ نہیں ہوتا ، اور وہ حق وباطل میں امتیاز نہیں کرپاتا ؛ حتی کہ تعصب سے کام لینے والا اپنے جوش وشدت کی بناء پر خود کو محب سے مبغض (نفرت کرنے والا) میں بدل دیتا ہے۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر اہل ایمان کا امتیاز ہے، اس لئے اس کا سلسلہ اہل علم وداعیان دین نیز عوام وخواص سب کے درمیان رہے گا ،اس لئے اس میں علم وحکمت اورنرمی وصبر سے کام لینا ہوگا ، اس لحاظ سے کچھ نقاط درج ذیل ہے:

الف :اجتہادی مسائل جس میں علماء کا اختلاف ہے ؛ان کا انکار نہ کیا جائے :
ایسے مسائل میں ایک دوسرے پر انکار نہیں کیا جاتا اور نہ کرنا چاہئے ،اس لئے کہ سب مجتہد ہیں اگر چہ مصیب (صحیح بات تک پہنچنے والا) مجتہد ایک ہی ہوتا ہے مگر محروم اور اجر سے خالی کوئی مجتہد نہیں رہتا، بعض علماء نے اس کا تذکرہ کیا ہے کہ اجتہادی مسائل اور ہیں، نیز اختلافی اور۔

ب: بہت سے اختلافی مسائل ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں قول راجح یا اس کی دلیل واضح ہوتی ہے، ایسے مسائل میں بہت اچھے انداز میں تعلیم ورہنمائی کا کام کرنا چاہئے، موقع ومحل کا لحاظ کرتے ہوئے زبان وبیان نیز اسلوب وانداز کو اختیار کرنا چاہئے۔

ج: کسی مقلد کا دوسرے مقلد پر انکار کرنا :اگر کوئی انسان غیر کا مقلد ہو، کسی عالم کا یا مذہب کا تو اس کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ دوسرے کسی مقلد پر انکار کرے۔(اختلاف رائے آداب واحکام:۱۰۳، ط:ایفا پبلیکیشنز)

اور امام شافعیؒ وغیرہ نے اس سیاق میں جن مثالوں اور مسائل کا تذکرہ کیا ہے ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اختلاف کا میدان ان حضرات کے نزدیک کتنا وسیع تھا اور وہ کس طرح مختلف نظریات وافکار کا احاطہ واستیعاب رکھتے تھے۔

د: منکر پر انکار میں فقہ المصالح کا لحاظ:

منکر پر انکار میں مصالح کا لحاظ ہونا چاہئے ، اس لئے کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ انکار کا مدار اس پر ہے کہ مصلحت بروئے کار لائی جائے اور مفسدہ کا دفعیہ کیا جائے، اسی لئے حالات کے مطابق ، پانچوں احکام کا اس میں اجراء ہوتا ہے۔

ھ: انکار میں تدریج وآہستگی کا لحاظ:

منکر پر انکار میں اس کا بھی لحاظ مطلوب ہے کہ بات دھیرے دھیرے بتدریج وبترتیب سامنے لائی جائے ، کیوں کہ لوگ جن چیزوں کے عادی ہوں ان کو ایسی چیزوں

سے ایک دم سے ہٹانا ودور کرنا یہ شاق وگراں ہوتا ہے ، پھر یہ کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر اگر نفع ومصلحت سے خالی ہوتو آدمی پر یہ کام لازم بھی نہیں، جیسا کہ عز بن عبدالسلام ،ابن تیمیہ اورابن القیم نے ذکر کیا ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم شرع لامتہ ایجاب انکار المنکر، لیحصل -بانکارہ- من المعروف مایحبہ اللہ ورسولہ، فاذا کان انکار المنکر یستلزم ماھو انکر منہ وابغض الی اللہ ورسولہ فانہ لا یسوغ انکارہ، وان کان اللہ یبغضہ ویمقت اھلہ، وھذا کالانکار علی الملوک والولاۃ بالخروج علیھم فانہ اساس کل شیء وفتنۃ الی آخر الدھر، وقد استأذن الصحابۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قتال الامراء الذین یؤخرون الصلاۃ عن وقتھا وقالوا: أفلا نقاتلھم؟ فقال: لا ما اقاموا الصلاۃ ؛ وقال: ومن رأی من امیرہ ما یکرھہ فلیصبر ولا ینزعن یدا من طاعتہ، ومن تأمل ماجری علی الاسلام فی الفتن الکبار والصغار رآھا من اضاعۃ ھذا الاصل وعدم الصبر علی منکر، فطلب ازالتہ فتولد منہ ماھو اکبر منہ، فقد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یری بمکۃ اکبر المنکرات ولا یستطیع تغییرھا، بل لما فتح اللہ مکۃ وصارت دار اسلام عزم علی تغییر البیت وردہ علی قواعد ابراھیم، ومنعہ من ذلک -مع قدرتہ علیہ- خشیۃ وقوع ما ھو اعظم منہ من عدم احتمال قریش لذلک لقرب عھدھم بالاسلام وکونھم حدیثی عھد بکفر۔ (اعلام الموقعین: فصل فی تغیر الفتوی واختلافھا، ص:۴، ج:۳، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت)

❖ اجتہادی مسائل میں اصل یہ ہے کہ علماء مسلمین کے درمیان اختلاف پر انکار ونکیر نہ کیا جائے اور ایک دوسرے کو معذور سمجھا جائے، نیز ایک دوسرے کی بات کو قبول کیا جائے، یعنی ہر ایک کو اپنی بات کہنے کی گنجائش دی جائے ،اگر چہ اس کی موافقت نہ کی جائے، جب حق تعالیٰ نے کسی مسئلہ میں قطعی دلیل نہ رکھی ہوتو کسی کے لئے اس میں حد سے تجاوز جائز نہیں ہے، ائمہ سلف اسی پر تھے، ان کی یہی شان تھی اور یہی طریقہ تھا،

یحیی بن سعید انصاری فرمایا کرتے تھے: اہل علم توسع والے لوگ ہوتے ہیں، اور ارباب افتاء میں ہمیشہ اختلاف ہوتا رہا، ایک حلال اور دوسرا حرام کہتا رہا، لیکن ایک دوسرے پر کسی نے عیب نہیں لگایا۔

اھل العلم اھل توسعۃ ، ومابرح المفتون یختلفون، فیحل ھذا ویحرم ھذا، فلا یعیب ھذا علی ھذا، ولا ھذا علی ھذا۔ (تذکرۃ الحفاظ: رقم الترجمۃ ۱۳۰، ص: ۱۳۹، ج:۱، ط: داراحیاء التراث العربی لبنان)

سفیان ثوری سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔

اہل علم نے برابر اس کا اشارہ کیا ہے کہ اجتہادی مسائل میں انکار نہیں کیا جاتا، یہ قاعدہ فی الجملہ صحیح ہے، اگر چہ ہر قاعدہ میں کچھ استثناءات ہوتے ہیں، جیسا کہ معروف ہے، چنانچہ یہاں بھی کچھ مسائل ہیں جن کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا جاتا ہے، مثلاً:

وہ مسائل جن میں اختلاف بھلایا جاچکا، اب اس کی کوئی حیثیت -نفع وغیرہ- نہیں، اس میں قول مرجوح ومتروک ہو چکا ہے، کوئی نہ اس کی موافقت کرتا ہے، اور نہ اس پر عمل کرتا ہے، جیسے جنابت سے تیمم کے مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کے بارے میں کہ اس قول سے صرف نظر لازم ہے، اور متعدد علماء سے اجماع نقل کیا گیا ہے کہ اس کو چھوڑ دیا گیا ہے، تو اب یہ ایک تاریخی قضیہ ومسئلہ ہے، شرعی مسئلہ نہیں۔

اسی طرح وہ مسائل جو صریح نص سے معارض ومخالف ہوں ان مسائل کے قائلین سے بحث کی جانی چاہئے اور ان سے مسئلہ کی نص کا اور اس کا تذکرہ کرنا چاہئے کہ ان کے لئے اس کا قائل ہونا درست نہیں محض اس وجہ سے نہیں کہ یہ فلاں کا قول ہے، ہوسکتا ہے کہ اس فلاں نے کسی خاص ماحول وسیاق وسباق میں یہ بات کہی ہو یا اسی وجہ سے کہ اس کے علم میں اس کی دلیل نہ رہی ہو یا کوئی دوسرا سبب رہا ہو۔

وہ مسائل جن میں اہل علم کا اختلاف ہے، اور ان کے اندر ان کا اختلاف کافی

معروف وعام ہے، اوراہل علم نے اس کواپنی کتاب میں ذکرونقل کیاہے، اور ہرقول کے
معتبر دلائل ہیں اور ان اختلافی اقوال میں بعض راجح اور بعض مرجوح ہیں،تو ایسے مسائل
واختلافات میں ایک دوسرے کومعذور سمجھنا چاہئے۔

عوام جو طالبان علم کے زمرہ وجماعت سے نہیں ہیں، ان کو اختلافی مسائل
واقوال کی ترجیح کے معاملہ میں نہیں پڑنا چاہئے۔

نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کاارشادہے:**''من حسن اسلام المرء ترکه ما
لایعنیه''**۔ (احمد ۷/ ۳، ۱۷، ترمذی:۲۳۱۸) آدمی کے اسلام کی خوبی ہے کہ وہ لایعنی کاموں
وچیزوں میں نہ پڑے،ان سے دوررہے۔

اورحق سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں:**و لا تقف مالیس لک به علم ، ان السمع
والبصر والفواد کل اولئک کان عنه مسئو لا**۔ (الاسراء:۳۶) اورجس بات کی تجھ
کوتحقیق نہ ہواس پرعمل درآمدمت کیا کرو؛ کیوں کہ کان اورآنکھ اوردل ہرشخص سے ان
سب کی پوچھ ہوگی۔

اس لئے انسان کومناسب یہی ہے کہ جس چیز کااس کوعلم نہیں وہ اس کے درپے نہ
ہو، اورایک آدمی اگرکسی فن کامتخصص-کامل اور ماہر-ہوتو ضروری نہیں کہ وہ ہرفن کاعالم
ہوجائے، یایہ کہ وہ شریعت کے احکام ومسائل کوبھی اچھی طرح سمجھ سکے۔

اہل علم کے ساتھ حسن ظن کا معاملہ کرنا چاہئے ، خواہ بعض مسائل میں ان سے
اختلاف کیوں نہ کیا جائے، کیوں کہ اصل یہی ہے کہ ان کے حق میں حسن ظن رکھا جائے،
اورکسی عالم کے کسی قول کے حق میں یہ نہ کہاجائے کہ اس نے کسی دلیل ، یاکسی نص کی
مخالفت کاارادہ کیا ہے، ، یا حجت شرعیہ سے نکلنے کاارادہ کیا ہے، بلکہ اس کے قول کو اس
پرمحمول کیا جائے کہ دلیل اس کونہیں پہنچی ، یادلیل کے خلاف کوئی بات اس کوقوی معلوم
ہوئی یااس نے خاص حالات ، ماحول وپس منظر کا لحاظ کیا ہے، یانص کے ورود ونزول
کے سبب یاواقع اوراس کے متعلقات کالحاظ کیاہے۔

ہر عالم کے کچھ ایسے مسائل ہوتے ہیں ، جن کے بارے میں اس کی انفرادی
رائے ہوتی ہے ، صحابہ سے لے کرائمہ اربعہ پھر ان کے کبار اصحاب واتباع اورفقہاء
ومفتیین ومجتہدین وغیرہ سب کا یہی معاملہ ہے اورسب کے کچھ نہ کچھ تفردات
ہیں، مذاہب کے بھی اورافراد کے بھی۔

اس لئے ہمارے لئے یہ مناسب نہیں کہ ہم ائمہ کوبرابھلا کہیں ؛ بلکہ ہم کوان کے
ساتھ حسن ظن رکھنا چاہئے، بالخصوص جب کہ ان کا معاملہ یہ ہو کہ وہ علم شرعی اورورع و
تقوی میں بڑے مقام ومرتبہ کے حامل تھے اور مناسب یہی ہے کہ ہماراسینہ وہمارادل
وسیع وکشادہ ہو ، ہم ان کے لئے عذرکے قائل ہوں ، حسن ظن رکھتے ہوں، اورحتی
الامکان ان کے اقوال کے لئے اچھے محمل تجویز کریں۔

جو اختلاف ایسے امردینی میں ہو جوفروع میں سے ہے ، اوردلیل سے ہو،خواہ
دلیل نص ہویااپنا اجتہاد ہو یااپنے کسی متبوع صالح للمتبوعیۃ (یعنی ایسے امام
ومجتہد) کااجتہاد یافتوی ہو(جو اتباع وتقلید کی صلاحیت واہلیت رکھتا ہو)۔

اوریہی ہے وہ اختلاف جو امت مرحومہ کی جماعت حقہ میں رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اس وقت تک چلا آرہا ہے۔

اوراس اختلاف کاایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود ومقبول ہے تو اس میں ایک
کادوسرے سے عداوت کرنااورکسی کی تضلیل وتفسیق کرنا جیسا کہ آج کل غلاۃ (غلو
پسندوں) میں تحریراً وتقریراً معمول ہے سخت بدعت،معصیت ،تعصب اورمخالفت سلف
ہے۔

''دین ومذہب'' کافرق اور''مسلک ومشرب'' کا فرق دوالگ الگ چیزیں ہیں،
پہلا فرق بنیادی عقائد کافرق ہے ،اس فرق کے ہوتے ہوئے کسی کومحض کسی مصلحت
یاسیاسی ضرورت سے اپنے دین کا شریک نہیں کہا جاسکتا، رواداری اورانسانی اخلاق برتنا
بالکل دوسری چیز ہے، اورشریعت اس کو پسند کرتی اوراس کاحکم دیتی ہے،مگر دین ومذہب

تک اس کو خارج ہی ماننا پڑے گا۔

لیکن جہاں تک ''مسلک ومشرب'' کا فرق ہے تو یہ فرق بنیادی اوراساسی نوعیت کانہیں ہے،اوراس فرق کو باہمی دوری اورمعاشرتی علاحدگی کی بنیاد بنانا سراسرغیراسلامی عمل ہے،ہمیں اپنی ہم مذہب جماعتوں کے افراد کے متعلق غور کرتے وقت ذرا ٹھہر کر اورسنبھال کر بڑی احتیاط اورٹھنڈے دل سے یہ سوچنا انتہائی ضروری ہے کہ ان کے اور ہمارے درمیان کا فرق کیا بنیادی اوراساسی نوعیت کا ہے؟ کیا وہ فرق اسلام اورکفر کی سطح کا ہے؟

جہاں تک ثانوی درجے کی باتوں میں باہمی اختلافات کاتعلق ہے یعنی ان باتوں میں اختلاف جو اسلام اورکفر کے درجے کی نہیں ہیں؛ بلکہ اس سے کم درجے کا اختلاف ہے تو اس کو زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہئے، عہد صحابہؓ وتابعین ؛ بلکہ خود دور رسالت میں اونچے درجے کے صحابۂ کرام کے درمیان بہت سے معاملات میں رائے کا اختلاف موجودتھا اورحضورصلی اللہ علیہ وسلم نے جاننے کے باوجود اس کو گوارا فرمایا۔

فقہاء کے اختلافی مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے آدمی کا اعتدال پرقائم رہنا بہت ضروری ہے، اندیشہ رہتا ہے کہ خدانہ خواستہ افراط وتفریط نہ ہو جائے اورکوئی بات خدااوررسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا کے خلاف زبان وقلم سے نہ نکل جائے جو دنیاوآخرت کے خسران کا سبب ہے۔

مباحثۂ فقہیہ میں مصنفین ،مقررین اورمدرسین اپنے مسلک کی ترجیح میں ایسا طریقہ اختیار کرلیتے ہیں جس سے دوسرے مسلک کی تنقیص یاطنزوتعریض ہوتی ہے،غیر ضروری وجزوی مسائل کو موضوع بحث بناتے ہیں، اس کے بجائے مسالک فقہیہ بیان کرنے میں ایساانداز اپنائے کہ دیگر ائمہ فقہ کی فقاہت، اجتہادی شان، اورعلمی جلالت وعظمت باقی رہے، نیز اختلاف کے باوجودادب ،باہمی محبت، ایک دوسرے کی رائے اورشخصیت کا احترام مجروح نہ ہونے پائے اورمسالک فقہیہ اور دلائل بھی طلبہ وقارئین

کے سامنے آجائے۔

اجتہادی مسائل میں نکیر سے گریز:فقہاء کے نزدیک ایک ثابت شدہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی ممانعت پراجماع ہواس پرنکیر کی جائے گی، جہاں تک مختلف فیہ امور کاتعلق ہے توان پرنکیر صرف چارصورتوں میں ہی کی جاسکتی ہے:

اول: اس وقت جب اس پرعمل کرنے والااس کے حرام ہونے کا اعتقاد رکھے، لہذا ایسی صورت میں اس پرنکیر کی جائے گی ،اسی لئے اس عورت سے وطی کرنے والے کی تعزیر کی جائے گی، جس کو طلاق رجعی دی گئی ہو، اگر وطی کرنے والا اس کے حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔

دوم: جب کوئی رائے کسی ایسی دورازکاردلیل پر مبنی ہوجس سے سرے سے حکم ہی کا باطل ہونا لازم آئے، چنانچہ ایسی صورت میں اس رائے پرعمل کرنے والے اوراس کی تقلید کرنے والے دونوں پرنکیر کی جائے گی ،حکم کے بطلان سے بڑھ کربھی نکیر کا کوئی موقع ہوسکتا ہے؟

اسی لئے بطوررہن رکھی گئی باندی سے وطی کرنے والے مرتہن پرحدجاری کی جائے گی ،فقہاء نے اس سلسلہ میں عطاء کے قول کو اہمیت نہیں دی ہے۔

سوم:اس وقت جب کوئی ایسا مسئلہ حاکم کے سامنے پیش کیاجائے اوروہ اس میں اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے ،اسی لئے شافعی قاضی حنفی پر نبیذ پینے کی وجہ سے حدجاری کرے گا، کیوں کہ حاکم کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کرے۔

چہارم :اس صورت میں جب نکیر کرنے والے کا اس سے کوئی حق وابستہ ہوجیسے شوہراپنی بیوی کونبیذ سے روکے گا اگر بیوی اس کے جائز ہونے کا اعتقاد رکھتی ہو، صحیح قول کے مطابق یہی حکم ذمیہ کے سلسلہ میں بھی ہے۔

امام مرتضی زیدی فرماتے ہیں:مختلف فیہ مسائل میں اس شخص پرنکیر نہیں کی جائے

گی جو ان کے خلاف کرے جب کہ یہ اس کا مسلک ہو؛ کیوں کہ ہر مجتہد اپنی رائے میں درست ہوتا ہے۔

صحیح اور غلط ٹھہرانے کا مسئلہ اس موضوع کا بڑا اہم مسئلہ ہے، اس لئے کہ اسلامی فرقوں کے درمیان اختلافات کو بھڑکانے کا سبب یہی مسئلہ ہے۔

مسلمانوں میں حنفی، شافعی وغیرہ جو مختلف فقہی مذاہب نظر آتے ہیں یہ سب قرآن وحدیث کو آخری سند مانتے ہیں، اوران ہی دومصادر سے اپنی سمجھ کے مطابق احکام نکالتے ہیں، اس کو اختلاف کا ذریعہ بنانا اوراس سے امت میں انتشار پیدا کرنا کسی طرح بھی دانشمندی کی بات اور قرین قیاس نہیں کہا جاسکتا۔

کیوں کہ فقہ اسلامی کے ان مختلف مکاتب کے درمیان جو اختلافات ہیں ان کے مطالعہ سے دو حقیقتیں واضح ہوکر سامنے آتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اختلافات زیادہ تر جزوی اورفروعی ہیں، یہ کفر وایمان یا حق وباطل کا اختلاف نہیں ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ ہر اختلاف کے پیچھے لازماً کتاب وسنت کی دلیل موجود ہے، کوئی اختلاف بے دلیل نہیں ہے، صرف ترجیح کا مسئلہ ہے کہ ان میں سے کون سی دلیل قوی ہے اور کون سی ضعیف اور کمزور۔

جواب نمبر:۲-یوں تو مذاکرات کی اہمیت ہر جگہ ہے؛ لیکن ہندوستان میں اس کی اہمیت زیادہ معلوم ہوتی ہے، اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ یہ ملک دنیا کا سب سے بڑا کثیر مذہبی ملک ہے، اس کے ساتھ ساتھ کثیر الفِر ق بھی ہے، جیسے الگ الگ دین ومذہب کے ماننے والے لوگ آباد ہیں، اسی طرح خود مسلمانوں میں بھی الگ الگ فرقوں سے تعلق رکھنے والے لوگ آباد ہیں، ایک طرف ہندو، عیسائی، پارسی جیسے لوگ زندگی گذارتے ہیں تو دوسری طرف مسلمانوں میں بریلوی، جماعت اسلامی، سلفی، شیعہ جیسے الگ الگ فرقوں سے تعلق رکھنے والے حضرات بھی ہیں، ان فرقوں کے درمیان حوار و

مذاکرات بقائے باہم اورآپسی اتحاد میں استحکام پیدا کرسکتے ہیں اور گروہ بندی سے کسی نہ کسی درجہ میں کامیابی مل سکتی ہے۔

اس مذاکرہ وتبادلۂ خیالات کے لئے درج ذیل اصول وآداب مناسب معلوم ہوتے ہیں:

مذاکرات کی کامیابی میں بڑا دخل مذاکرہ کرنے والے کے اخلاق اورطرز گفتگو کا بھی ہوسکتا ہے۔

❖ اس میں ایک بنیادی چیز وہ ہے جسے قرآن کریم نے ''قول حسن'' سے تعبیر کیا ہے؛ چنانچہ ارشاد ہے:''**وقولوا للناس حسنا**''۔ (البقرۃ:۸۳)

حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام اورحضرت ہارون علیہ الصلاۃ والسلام کو جب اللہ تعالیٰ نے فرعون کو دعوت دینے کے لئے بھیجا تو ہدایت دی گئی: **فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى**۔(طٰہٰ:۴۴)

اصول دعوت کے بارے میں بتاتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ (النحل:۱۲۵)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک نکتہ لکھا ہے کہ مجادلہ حسنہ کے بجائے ''**مجادله بالتي هي احسن**'' کی دعوت دی گئی ہے۔

ولم يقل: بالحسنة كما قال في الموعظة، لان الجدال فيه مدافعة ومغاضبة، فيحتاج ان يكون بالتي هي احسن، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة۔(الرد علی المنطقین:۴۶۸)

ایک موقع پر حصر کے ساتھ کہا گیا کہ اہل کتاب کے ساتھ تمہاری گفتگو صرف اورصرف بہتر طریقہ پر ہو:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ (العنکبوت:۴۶)

نرمی کا اظہار نہ صرف الفاظ سے ہو؛ بلکہ آواز سے بھی ہو کہ تیز آواز میں مخالف سے بات نہ کی جائے:

لَّا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۔(النساء:۱۴۸) جب کفار کے ساتھ اس انداز میں سلوک کا حکم دیا ہے تو مسلمانوں کے ساتھ بدرجۂ اولی یہ سلوک ہوگا۔

ا محاور کے لئے ایک نہایت ہی اہم وصف صبر اور بردباری کا بھی ہے، جب کسی مختلف فیہ مسئلہ پر گفتگو ہوتی ہے تو بعض باتیں طبیعت کے خلاف بھی کہی جاتی ہیں، اور ایسی بھی باتیں ہوتی ہیں، جس سے انسان کی اَنا کو ٹھیس پہنچتی ہے، بظاہر اس کا وقار مجروح ہوتا ہے، محاور کا کمال یہ ہے کہ وہ ایسی باتوں سے متأثر نہ ہو اور صبر کا دامن اس کے ہاتھوں سے چھوٹنے نہ پائے، وہ کانٹوں کا جواب پھول سے اور نفرت کا جواب محبت سے دے، قرآن مجید میں بار بار اس کی تاکید کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ۔(الاعراف:۱۹۹)

ایک اور موقع پر فرمایا گیا ہے: وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿۳۴﴾ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (فصلت:۳۴-۳۵)

اپنے مخاطب کے برے طرز تکلم کے مقابلہ حلم وبردباری اور عفو وصبر کی بہترین مثال وہ مکالمات ہیں جو انبیاء اور ان کی اقوام کے درمیان پیش آئے ہیں، اور قرآن مجید نے ان کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

خیرخواہی کے جذبہ کے ساتھ الاہم فالاہم مسائل کو زیر بحث لائے جائیں۔

اچھے انداز میں گفتگو کرے، ایک دوسرے کی بات اچھی طرح سنی جائے، جارحانہ الفاظ یا نامناسب کلمات اور دل آزاری سے پرہیز کیا جائے۔

اسلامی اخوت کو قائم اور باقی رکھتے ہوئے گفتگو کی جائے، اس اخوت ایمانی کی پاسداری کو اختلاف واتفاق پر ترجیح دی جائے۔

اختلاف کے باوجود ادب، باہمی محبت اور شخصیت کا احترام باقی رکھا جائے۔

ایک دوسرے کے متعلق غلط فہمیاں نہ پیدا ہونے دیں اور ہر ایسے طرز عمل سے احتیاط کریں جس سے کسی کو غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہے، اسی طرح یہ احتیاط بھی کرنی چاہئے کہ ہم خود کسی کے متعلق بدگمانی نہ کریں اور حتی الامکان حسن ظن رکھیں۔

قرآن مجید کی ہدایت ہے ''**ان بعض الظن اثم**'' بعض گمان گناہ ہوتا ہے، ''**فلو لا اذ سمعتموہ ظن المؤمنون بانفسھم خیرا**۔ یعنی ایسا کیوں نہ ہوا کہ جب تم نے بات سنی تو مومنوں نے اپنے جی میں اچھا گمان کیا۔

ان تمام الفاظ والقاب اور اصطلاحات، ان تمام جملوں، مقولوں، لطیفوں اور ایسے تمام طرز گفتگو اور طرز تحریر سے مکمل پرہیز کیا جائے جس سے کسی بھی بھائی یا کسی بھی طبقہ کی توہین ہوتی ہو، زبان وقلم کے وہ مخفی تیر ونشتر اور ذوق تکلم کے وہ لطیف اشارے اور کنائے جن پر ظاہری شریعت ''گریبان گیر'' نہ ہوسکے، وہ بھی اس علیم وخبیر سے مخفی نہیں جو آدمی کے گوشۂ چشم کے اشاروں اور دل کے پوشیدہ رازوں تک سے باخبر ہے، **یعلم خائنة الاعین وماتخفی الصدور**، اور ''**یعلم السر واخفی**۔

ہر فرد ملت سے خوش خلقی سے پیش آنا چاہئے، خوش خلقی کا برتاؤ کرنے کا تعلق مخاطب کے اچھا یا برا ہونے سے نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ تو ہمارا اچھا وصف ہے، سامنے والے کی برائی یا اس سے ہماری ناراضی کا اثر یہ ہرگز نہیں ہونا چاہئے کہ ہم اپنی اخلاقی خوبی سے غافل یا اس سے عاری ہوجائیں، ''**فبما رحمة من اللہ لنت لھم، ولو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک**۔ یعنی یہ اللہ کی رحمت ہے کہ آپ ان کے لئے نرم ہیں اور اگر آپ درشت گو، سخت دل ہوتے تو وہ آپ کے پاس سے چھٹ جاتے۔

جس بات اور جس شرعی معاملہ کو سمجھنے کی جس میں اہلیت ہو وہ اسی سے بیان کیا جائے، بسا اوقات اس سلسلہ کی ذراسی بے احتیاطی ملت میں بڑے بڑے سنگین قضیے پیدا کردیتی ہے، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقولہ ہے: **کلموا الناس علی قدر**

عقولهم اتريدون ان يكذب الله و رسوله۔ یعنی لوگوں سے ان کا عقلی معیار دیکھ کر گفتگو کرو، کیاتم چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ اوراس کے رسول کی تکذیب ہو۔

اور یہ بھی ہوتا ہے کہ افہام وتفہیم کا وہ طریقہ جس کو ''**جادلهم بالتي هي احسن**'' یعنی ان سے اچھے انداز میں بحث کروسے تعبیر کیا گیا ہے، وہ ایک قسم کے سب وشتم سے بدل جاتا ہے، اورپھر جیسا کہ حق -امام غزالی ، شیخ ابن تیمیہ اورشاطبی وغیرہ- نے فرمایا ہے ، یہ حال ہوجاتا ہے کہ اگر افہام وتفہیم میں غلبہ چیخ وپکار کی بنیاد پر ہوتا ہے، تو جاہل دوسروں سے زیادہ غالب رہتے ، جب کہ غلبہ وکامیابی کوضرورت دلیل اورسکون وتحمل کی ہوتی ہے۔

انسان کے اندر سکون وسکینت ، اس کے نفس کا ٹھہراؤ ، اس کی زبان کی نرمی، اس کے لفظوں کا حسن اور اس کی دلیل کی قوت ، یہ وہ چیزیں ہیں کہ جن کے سامنے دل پگھلتے ہیں، اورجن کے لئے دل ڈھلتے ہیں، اوران کے ذریعہ صاحب حق کی زبان سے حق دوسروں کے دلوں تک پہنچتا ہے، اوراس کا حق ان کے باطل کومغلوب کر لیتا ہے۔

جو مسائل کوئی فائدہ نہ رکھتے ہوں ، ان کی بابت شدید وبے ثمرہ بحث ومباحثہ نہ کیا جائے۔

اس میں خود گفتگو کرنے والے کی شخصیت کو سمجھنے کی کوشش کا بھی اضافہ کرلیا جائے یعنی اس کی رائے اوردلیل کوغور سے سننے کے علاوہ یہ بھی غورکرنا چاہئے کہ یہ خیال اور رائے کس نفسیاتی ،عقلی اورسماجی ماحول کی پیداوار ہے۔

اصل نکتۂ اختلاف کی تحدید پورے وقت کے ساتھ کی جائے ، اوروجہِ اختلاف کی بھی تحدید کی جائے ؛ تا کہ گفتگو اصل محور پر ہو، اور ہر ایک نقطۂ نظر صحیح طور پر سامنے آجائے ،اس اسلوب کی وجہ سے گفتگو اپنے موضوع سے نہیں ہٹنے پاتی ہے،اورکسی نتیجہ تک رسائی جلد ممکن ہوجاتی ہے۔

جواب :(۳) سوال میں ذکرکردہ دونوں صورتوں میں فرق ہونا چاہئے، کیوں کہ

اصولی اور بنیادی عقائدی اختلافات ہی سے ایمان وکفر کے فیصلے ہوسکتے ہیں، یہ اختلاف تفرق وشقاق بعید پیدا کرتا ہے، پھراس شقاق بعید کوختم کرنے اوران کو اپنی بات سمجھا نے اورقریب کرنے کے لئے دونوں صورتوں میں تنقید کے حدودوآداب درج ذیل ہوسکتے ہیں:

جن فقہی احکام کا دارومدار غیرقطعی الدلالہ یاغیر قطعی الثبوت دلائل پر ہو ان میں اختلاف کی بنیاد پر تکفیر وتفسیق کی گنجائش اورجواز نہیں ، اس سلسلہ میں بہت احتیاط برتنی چاہئے۔

ہرفرد ملت سے خوش خلقی سے پیش آنا چاہئے ، خوش خلقی کا برتاؤ کرنے کا تعلق مخاطب کے اچھا برا ہونے سے نہیں ہوتا ، بلکہ وہ تو ہمارا اپنا وصف ہے، سامنے والے کی برائی یا اس سے ہماری ناراضی کا اثر یہ ہرگز نہیں ہونا چاہئے کہ ہم اپنی اخلاقی خوبی سے غافل ہوجائیں ،حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ ہدایت فرمائی کہ **یاخلیلی !حسن خلقك ولو مع الكفار**۔میرے خلیل !اپنی عادتیں اچھی بناؤ،خواہ تمہارا واسطہ کافروں سے ہی کیوں نہ پڑے۔

ظاہر ہے کہ ملت کا کوئی فرد خواہ کتنا ہی برا کیوں نہ ہو، اورفکرورائے کی خواہ کیسی ہی سنگین کجی میں مبتلا ہو وہ بہر حال کافرومشرک کے برابرنہیں ہوسکتا، جب کافر بھی ہماری خوش خلقی کا مستحق ہے تو یہ مسلمان بدرجۂ اولی ہماری خوش خلقی کا حقدار ہے۔

ان تمام الفاظ والقاب اور اصطلاحات ، ان تمام جملوں ،مقولوں اورلطیفوں اورایسے تمام طرز گفتگو اورطرز تحریر سے مکمل پرہیز کیا جائے جس سے کسی بھی بھائی یا کسی بھی طبقہ کی توہین ہوتی ہو، زبان وقلم کے وہ مخفی تیرونشتر اورذوق تکلم کے وہ لطیف اشارے اورکنائے جن پر ظاہری شریعت گرفت نہ کرتی ہو،وہ بھی اس علیم وخبیر سے مخفی نہیں جوآدمی کے گوشۂ چشم کے اشاروں اوردل کے پوشیدہ رازوں تک سے باخبر ہے، **يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور**،اور حدیث مشہور ہے کہ مسلمان وہی ہے جس

کی زبان سے اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں، یہ تمام چیزیں اسی کے دائرے میں آتی ہیں۔

اور یہ احتیاط صرف عمومی مجالس اور پریس کے بیانات تک ہی محدود نہیں رہنی چاہئے، بلکہ نجی مجالس تک کو اور اپنے دل ودماغ اور ذہن وفکر تک کو اس قسم کی باتوں اور ایسے خیالات سے پاک رکھنا ضروری ہے، یہ چیز صرف سوسائٹی کا تقاضہ یا معاشرے ہی کی ضرورت نہیں؛ بلکہ ہمارے ایمان کا ایک اہم تقاضا ہے اور یہ قلب وروح کی سنگین بیماریاں ہیں، جن سے پرہیز کرنا ہر شخص کی اپنی ضرورت ہے، قرآن مجید میں ان چیزوں کو فسوق (بدعملی) اور ایمان کے منافی قرار دیا ہے کہ **بئس الاسم الفسوق بعد الایمان** (ایمان کے بعد فسوق کا تو نام بھی برا ہے) اور جو لوگ اپنی گذشتہ بے احتیاطیوں پر نادم اور تائب ہوکر اپنی روش نہ بدلے ان کو قرآن مجید میں ظالم قرار دیا گیا ہے۔ (الحجرات:۱۱)

اس ضابطہ میں خود گفتگو کرنے والے کی شخصیت کو سمجھنے کی کوشش کا بھی اضافہ کرلیا جائے، یعنی اس کی رائے اور دلیل کو غور سے سننے کے علاوہ یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ یہ خیال اور رائے کس نفسیاتی، عقلی اور سماجی ماحول کی پیداوار ہے۔

اس کے بعد اپنے نقطۂ نظر اور اس کے دلائل، یا دوسری رائے پر تنقید اور اس کے دلائل، وضاحت کے ساتھ رکھے جائیں، واہی تباہی باتیں اور اہانت آمیزیاں ان میں شامل نہ کی جائیں، ورنہ گفتگو بدمزہ ہوجاتی ہے، اور انہی غیر متعلقہ چیزوں میں الجھ کر نتیجہ تک نہیں پہنچ پاتی ہے۔

تواضع وخاکساری کا احترام: اسلام نے ہمیں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ ہم لوگوں سے ان کے مقام ومرتبہ کے مطابق معاملہ کریں، چنانچہ اگر مخاطب صاحب وجاہت یا عمر دراز ہو یا پھر سیاسی مقام ومرتبہ کا حامل ہو تو اس کے لئے مناسب القاب کا استعمال کریں، اس کی بات غور سے سنیں، اسے نظر انداز نہ کریں، نہ ہی اس کے ساتھ کوئی نامناسب برتاؤ کریں اور نہ ہی ایسا عمل کریں جس سے ہمارا تفوق وبرتری ثابت ہو۔

اختلاف برائے اختلاف ہو اور اپنی حد میں رہے، اسے دین میں تفریق کا ذریعہ نہ بنایا جائے، جب کہ وہ ایسے عقائد کا قائل ہو، جو کفر تک پہنچانے والے نہ ہو۔

موضوع وشخصیت کے درمیان خلط مبحث نہ کیا جائے:

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسی موضوع، نظریہ یا مسئلہ پر گفتگو کے بجائے بات شخصیات پر حملہ تک پہنچ جاتی ہے، اور نوبت طعن وتشنیع، اتہام، بدنیتی کے الزام تک آجاتی ہے، اور اس کی کہ فلاں کی تاریخ اور ماضی کے حالات کیا رہے ہیں، اور فلاں کے کیا؟ اور پھر بہت ہی وسعت وفراخی والی چیزیں رسوائی اور اتہامات کا محل وموقع بن جاتی ہیں، اسی طرح ایسے الزامات کا بھی جن کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی، اور اس کے بعد شخصیت پسندی پر مبنی اور گروہی صف بندی کی نوبت آتی ہے، جس میں ایک دوسرے کے خلاف صرف جذباتی باتیں ہی سامنے آتی ہیں، اور اس میں عقل ودلیل اور مصلحت کا کوئی عمل ودخل نہیں رہ جاتا اور نہ ایسی کسی چیز کی سنوائی ولحاظ ہوتا ہے۔

جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ یقین ہی سے ختم ہوتی ہے:

لہذا جس آدمی کا اسلام ثابت ہو وہ اسلام سے باہر اور کفر کے تحت یقین کی بنیاد پر ہی کیا جاسکتا ہے، اسی طرح جس کا سنت سے تعلق ثابت ہو یقین کے ذریعہ ہی وہ اس سے نکل سکتا ہے، اسی طرح ہر چیز کا حال ہے کہ کسی کے لئے جب کوئی چیز ثابت ہوگی تو یقین کی بنیاد پر ہی وہ اس سے باہر قرار دی جائے گی۔

ایمان کا حکم لگانے میں خطاً، کفر کا حکم لگانے کی خطا سے اہون ہے:

اگر کسی کے ظاہری حال کو دیکھ کر اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے تو اگرچہ وہ منافقین میں سے کیوں نہ ہو، یہ اس سے اہون ہے کہ جلد بازی سے کام لیتے ہوئے کسی مسلم پر کفر کا حکم لگایا جائے، جب کہ وہ ایسا نہ ہو ایسی صورت میں کہنے والے اس وعید کا مصداق ہوگئے، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے:

''اگر کوئی آدمی کسی کو کفر کے ساتھ پکارتا ہے یا اللہ کا دشمن کہتا ہے اور وہ ایسا نہیں

ہے تو اس قسم کا کلمہ کہنے والے پر لوٹتا ہے''۔(مسلم:۶۱، عن ابی ذرؓ)

امام احمد جہمیہ کو کافر قرار دیتے تھے، مگر کسی متعین فرد وشخص کو انہوں نے کبھی کافر نہیں کہا، نہ مامون کو اور نہ کسی اور کو، بلکہ مامون کے لئے دعا واستغفار کرتے تھے، اور اس نے ان کے ساتھ جو کچھ کیا تھا، اس کے حق میں اس کو انہوں نے معاف کردیا تھا۔

شیخ عبدالرحمن سعدیؒ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:''اگر کوئی عالم اہل بدعت کی باتوں سے متعلق گفتگو کرے تو اس پر لازم ہے کہ ہر ذی حق کے حق کا لحاظ کرے اور ان کی باتوں میں جو حق اور جو باطل ہے اس کو واضح کرے، اور ان کی باتوں میں حق سے قرب وبعد کا خیال کرے۔(تفسیر سعدی:۲۸۰)

جب تک اصول دین میں اختلاف نہ ہو اختلافات کو بنیادی رنگ نہ دیا جائے، فروعی وجزئی اختلافات کی وجہ سے وحدت واخوت کی مٹی پلید نہ کی جائے اور نزاع لفظی کو عملی شکل دے کر امت کو افتراق وانتشار سے بچانے کی کوشش کی جائے۔

اخوت باہمی کے بعد صاحب ایمان کو مومن تسلیم کرتے ہی اولین فریضہ ہوتا ہے کہ اس کی حرمت کا بھی پورا پورا خیال کیا جائے، بدقسمتی سے تکفیر وتحقیر کے طوفان میں مسلمانوں کی یہ قیمتی وراثت بھی ہوا ہو رہی ہے۔

جہاں جزوی وفروعی مسائل میں اختلاف ہو یا جو باتیں مبہم، غیر واضح اور غیر اہم ہیں، اس میں نزاع وخلاف مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

جواب:(۴) آج کل شیعہ سنی اختلافات میں خاصی گرمی نظر آرہی ہے، نیز ملت اسلامیہ کے صدیوں پر پھیلے ہوئے اس طویل سفر میں ہر طرح کے حالات آئے اور باہم عداوت، رقابت اور انتقام کے بد سے بدتر حالات شیعوں اور سنیوں میں پیش آتے رہے اور آتے رہے ہیں، ایسے حالات میں حق وباطل میں امتیاز رکھنے کا اہتمام کرتے ہوئے شیعہ سنی اختلاف بھڑکنے نہ پائے، اس کی بھی سعی وکوشش کرنی چاہئے، میری ناقص رائے میں اس خونریزی کو روکنے کے لئے درج ذیل ذمہ داریاں نبھانی ہوگی۔

(۱) ایک دوسرے سے دوری وعلاحدگی:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَإِن كَانَ طَائِفَةٌ مِّنكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا ۚ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ.(الاعراف:۸۷)

یعنی اگر تم سے بعض اس حکم پر جس کو دے کر مجھ کو بھیجا گیا ہے، ایمان لاتے ہیں اور بعضے ایمان نہیں لاتے ہیں، تو ذرا ٹھہر جاؤ، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ہمارے درمیان فیصلہ کردیں۔

سیرت وفقہ میں بہت سے ابواب ہیں، جن کا استعمال کیا جانا چاہئے، کیوں کہ کچھ ابواب آپسی معاہدے وصلح کے ہیں، کچھ ایک دوسرے سے دوری وقطع تعلق کے ہیں، اور کچھ مجاہدے سخت روی کے ہیں، اس لئے انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ خوب غور وفکر کرے کہ موقع ومحل کے کیا مناسب ہے، کیوں کہ بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس کا محتاج وضرورت مند ہوتا ہے کہ آپس میں سکون کے ساتھ رہے، اس طرح کہ آپس میں کوئی جنگ وجدال نہ ہو اور کچھ صلح ومعاہدے کا معاملہ بھی ہو اور کچھ ایک دوسرے سے دوری اور علیحدگی بھی ہو۔

جواب:(۵)

حکام ولیڈران یا ذی اثر حضرات سے خط وکتابت یا رابطہ ممکن ہو تو رابطہ کیا جائے اور تذکیری وترغیبی انداز میں گفتگو کی جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ کے سلاطین کو دعوتی خطوط لکھے تھے، ہم بھی قیام امن کے لئے خطوط یا ملاقات سے رابطہ قائم کریں، ان خطوط یا ملاقات میں حکمت وموعظت کے ساتھ اچھے انداز میں امن وسلامتی کے ساتھ زندگی گذارنے کی دعوت دی جائے، اور تشدد وتعصب سے کنارہ کشی پر آمادہ کیا جائے، جس کو''مکالمہ برائے پرامن بقائے باہم'' کہہ سکتے ہیں۔

یہ مکالمہ دینی امور سے متعلق نہ ہو اور نہ ہی اس کا مقصد ان شیعوں سے محبت کرنا ہے؛ بلکہ اس کا دائرۂ کار دنیوی زندگی اور اس میں پیش آنے والے مسائل تک

محدود ہے۔

اس مکالمہ میں متفق علیہ امور میں باہم تعاون پر ابھا رنا ہو، انسانی منافع کے حصول میں سعی اورانسانیت کوترقی وکامیابی کی راہ پرگامزن کرنے کی کوشش ہو۔

اخلاقی اقدار کے فروغ کے لئے ان سے مکالمہ کاانعقاد کیاجائے، اوراسے تبادلۂ خیالات سے پہچانا جائے، بین المذاہب یابین الفِرق مکالمہ نام نہ دیا جائے۔

اس مکالمہ ورابطہ کا مقصد نفرت وعداوت کے جذبات کوکم یا ختم کرنا ہے، بہتر گفتگو عام طور پررائیگاں نہیں جاتی ، اوراگر مخاطب پوری بات قبول نہ کرے اوراس کی مخالفت بالکل ختم نہ ہوجائے توکم ہونے کی توقع ضرور ہے، ہجرت حبشہ کے بعد مسلمانوں نے نجاشی کے ساتھ مکالمہ ورابطہ کیا اوراچھے انداز میں گفتگو کی تو مسلمانوں کو بادشاہ کی طرف سے بہترسلوک کا فائدہ حاصل ہوا۔

صبر ونرمی اور مدارات ورواداری کا استعمال ، نیز ایذا پرتحمل اور برائی کا اچھائی سے مقابلہ وجواب:

اللہ تعالیٰ نے ان سب کا حکم اپنی کتاب میں کئی جگہ دیا ہے؛مثلاً فرمایا ہے:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (فصلت:۳۴)

(اورنیکی اور بدی برابر نہیں ہوتی،آپ نیک برتاؤسے -بدی-کو ٹال دیا کیجئے، پھریکایک آپ میں اوراس شخص میں عداوت تھی وہ ایسا ہوجائے گا جیسے کوئی دلی دوست ہو)

نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح اپنے دشمنوں کے دلوں کو نرم ومائل کیا، اوران کی شدت ،نفرت اوردوری کا اسی سے علاج کیا، یہاں تک کہ آپ کے لئے نرم ومطیع ہوگئے، اورحق کوقبول کرلیا۔

اچھی بات ،مخلصانہ اورسچی مسکراہٹ اوردوسروں کے ساتھ قول وفعل سے اچھا

سلوک ، بلاشبہ یہ سب چیزیں آپسی عداوت کودورکرنے اوردلوں کو قریب کرنے کے اسباب میں سے ہیں،حق تعالیٰ شانہ کاارشاد ہے:"وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ۔(فصلت:۳۵)(یہ بات انہیں کو حاصل ہوتی ہے جو بڑے مستقل مزاج ہوتے ہیں، اور یہ بات اسی کونصیب ہوتی ہے جو بڑا صاحب نصیب ہو)۔

اختلافات کو نباہنے کے لئے علم وفن اوراس کے خصوصی مطالعہ سے استفادہ:

افراد وجماعتوں نیزاداروں وکمپنیوں وغیرہ میں جو باہم اختلافات ہوتے رہتے ہیں، ان کوکس طرح نبھایا جائے، اورکس طرح ان کی بابت گفتگو کی جائے اس بارے میں بہت سی کتابیں ہیں، جن سے اس میدان میں کام کرنے والے فائدہ اٹھاسکتے ہیں،انہیں کتابوں میں سے ایک کتاب درج کی جاتی ہے جوموضوع کے اعتبار سے اچھی کتاب ہے، جس کا نام ہے:"**فقه الائتلاف وقواعد التعامل مع المخالفين بالانصاف**" جس کے مصنف "محمود محمد خزندار" ہیں، مؤلف نے اس کتاب میں ان اخلاق وآداب کا اچھا حصہ جمع کردیا ہے جن کی رعایت سے فائدہ کی امید ہے۔

متفق علیہ امور کے دائرہ کوکارآمد ومؤثر بنانا:

رشید رضا کا معروف قاعدہ "قاعدۃ المنار" ہے؛جس میں انہوں نے کہا ہے:

"جس چیز میں ہم متفق ہیں اس کے بارے میں ہم ایک دوسرے کے معاون ہیں اورجس میں باہم ہمارااختلاف ہے اس میں ہم ایک دوسرے کومعذور سمجھتے ہیں"۔

متفق علیہ امور کے دائرہ کارکومؤثر وباکاربنانے کامسئلہ مصلحت واجتہاد ،غوروفکر نیز تغیراحوال سے تعلق رکھتا ہے۔

اورآج کے مسلمان تو اس کے بہت محتاج ہیں اوران کو یہ بہت سزاوار ہے کہ وہ اس چیز کی طرف توجہ دیں، جب کہ صورت یہ ہے کہ مسلمان کمزوری کا شکار ہیں، ان کے

دشمن ان پر مسلط ہیں، مسلمانوں کو اس بات کے سمجھنے کی ضرورت ہے کہ متفق علیہ باتوں کی شرعی حقائق میں بڑی اہمیت ہے ، اوردنیوی مصالح میں اس کادائرہ بہت وسیع ہے، اوراس کوبھی اللہ تعالیٰ نے بروتقوی پرتعاون کو ہمارے لئے مشروع کیاہے، خواہ کسی کے ساتھ ہو، بس دائرہ نیکی وتقوی کا ہونا چاہئے، اورہم کوگناہ نیز ظلم وزیادتی پرتعاون سے منع کیاہے، خواہ کسی کی تائید میں ہو،شریعت نے تعاون کے موضوع کومحدود ومتعین کیاہے، جہت وآدمی کومتعین نہیں کیاہے۔

چند اختلافی یااصول وعقائد کے علاوہ باقی بے شمار معاملات میں جو اتحاد ویکجہتی موجود ہے اس رشتہ سے ان سے میل جول اورمعاشرتی تعلقات کو بحال کرنے کی کوشش کی جائے، جیسے مریض کی عیادت۔

نوٹ: چوں کہ جوابات میں اصول وآداب ہی ذکر کئے ہیں، اوراس کا اختصار خلاصۂ بحث میں پیش کرنا مشکل معلوم ہوا، اس لئے خلاصۂ بحث ذکر نہیں کیاگیا ہے۔

سوالنامہ:

احکام شرعیہ پر جہل (ناواقفیت) کا اثر

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) اپنے سمیناروں میں غور وخوض اور فیصلے کے لئے جن موضوعات کا انتخاب کرتی ہے، ان میں بعض اصولی موضوعات بھی ہوتے ہیں؛ کیونکہ بہت سے نئے مسائل کے حکم پر ان اصولی موضوعات کے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اس سے پہلے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) ضرورت و حاجت ،عرف و عادت ، حدیث ضعیف کے اقسام واحکام وغیرہ اصولی موضوعات پر فیصلہ کرچکی ہے ، اگلافقہی سمینار جوان شاءاللہ نومبر ۲۰۱۸ء میں جامعۃ الہدایہ جے پور میں منعقد ہوگا، اس میں بھی زیر بحث لائے جانے والے موضوعات میں ایک اصولی موضوع شامل کیا گیا ہے، وہ موضوع ہے ”احکام شرعیہ پر جہل (حکم شرع سے ناواقفیت) کا اثر“، زیرنظر سوال نامہ اسی موضوع پر مرتب کیا گیا ہے۔

آپ سے امید ہے کہ اپنے علم وتحقیق وفقہی بصیرت کو بروئے کار لاکر قائم کردہ سوالات کے جوابات تحریر فرمائیں گے ، اور یہ بھی درخواست ہے کہ اگر زیر بحث موضوع کے بعض اہم پہلوؤں کا احاطہ سوالات میں نہ ہوسکتا ہوتو اس کا اضافہ کرکے اس کی بھی پوری وضاحت فرمائیں۔

اسلام میں علم کی غیر معمولی اہمیت ہے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”طلب العلم فریضة علی کل مسلم (علم طلب کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے ،) ارشاد باری تعالی ہے: ”قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون“ (آپ فرمائیے کہ کیاعلم والے اوربےعلم برابر ہوسکتے ہیں؟)

علم کی ضد جہل ہے، اسلام ناواقفیت اور جہالت کو ختم کردینا چاہتا ہے، اورنوع انسانی کوعلم کے زیور سے آراستہ کرنا چاہتا ہے۔لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلام کی

اشاعت اورفروغ کی تمام تر کوششوں کے باوجود بہت سے افراد میں دین کےعقائد اور احکام سے ناواقفیت پائی جاتی ہے، کچھ لوگ ایسے علاقوں میں رہتے ہیں جہاں حصول علم کے اسباب و ذرائع میسر نہیں ہیں ،علم سکھانے والے لوگ موجود نہیں ہیں ، اور بہت سے لوگ علم کے تمام وسائل وذرائع فراہم ہونے کے با و جو دعلم نہیں سیکھتے، دین کے عقائداوراحکام سے واقف ہونے کی کوشش نہیں کرتے اورعلم دین کےتئیں لا پرواہی اور بےتوجہی کا مظاہرہ کرتے ہیں ، کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ وہ علم دین حاصل کر سکتے ہیں، ان کے لئے مواقع و امکانات موجود ہوتے ہیں ،لیکن وہ اپنی دیگر مصروفیات میں گھرے ہونے کی وجہ سے ضروری دینی علم حاصل نہیں کر پاتے اوردین کی بہت اہم اور بنیادی باتوں سے ناواقف رہ جاتے ہیں۔

اس پس منظر میں ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ حکم شرع سے ناواقفیت کن مقامات پرعذر شمار کی جاتی ہے کہ اس کی وجہ سے حکم شرع تبدیل ہوجاتا ہے، یااس میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے، اورکون سے وہ مقامات ہیں جہاں شریعت نے جہالت کو عذر تسلیم نہیں کیا ہے، اور ناواقفیت کے باوجود مکلف شخص پر حکم شرع لازم رہتا ہے، اس کے لئے کوئی تخفیف یا سہولت پیدا نہیں ہوتی، اس پس منظر میں درج ذیل سوالات پیش کئے جار ہے ہیں:

۱- کتاب وسنت کی تعلیمات اورفقہاء اسلام کی تصریحات کی روشنی میں ایسے بنیادی اصول وضوابط تحریرفرمائیں جن سے وضاحت ہو سکے کہ شریعت اسلامی میں جہل (حکم شرعی سے ناواقفیت) کو کہاں عذر تصور کیا جائے گا اور کہاں عذرا تصور نہیں کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں کتاب وسنت اور کتب فقہ کے علاوہ اصول فقہ اورقواعد فقہیہ کی کتابوں سے کافی مدد مل سکتی ہے۔

۲- عقائد کے باب میں جہالت کے عذر تسلیم کئے جانے یا نہ کئے جانے کے بارے میں متکلمین اورفقہاء کا کیا موقف ہے؟ ''ضروریات دین'' اور''قطعیات

دین'' سے کیا مراد ہے؟ اگر کوئی کلمہ گوشخص ناواقفیت کی وجہ سے ضروریات دین یا قطعیات دین میں سے کسی چیز کا انکار کرتا ہےتو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کے بارے میں مسلمانوں کوکیا رویہ اختیار کرنا چاہئے؟

۳- عملی احکام کے بارے میں حکم شرع سے ناواقفیت (جہل) کو عذر ماننے یا نہ ماننے کے سلسلے میں بہت سے فقہاء نے دارالاسلام اور دارالحرب میں فرق کیا ہے، دارالاسلام میں جہل کوعموماً عذر نہیں مانا ہے، اور دارالحرب میں عذر مانا ہے، اس فرق کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ دار الاسلام جہاں زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور وہاں مسلمان عموماً اسلامی نظام زندگی نافذ ورائج کرتے ہیں، ان ممالک میں احکام شریعت سے واقف ہونے کے سارے امکانات ومواقع ہوتے ہیں، ملک کے نصاب و نظام تعلیم میں اسلام اور احکام اسلام کو اس طرح پیوست کر دیا جا تا ہے کہ وہاں رہنے اور بسنے والا ہر مسلمان عموماً ضروری احکام شرعی سے واقف ہو جاتا ہے، اس کے برخلاف دار الحرب جس میں زمام اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے، وہاں صورت حال اس سے مختلف ہوتی ہے، ملک کا تعلیمی نظام و نصاب عموماً اسلامی خطوط پر استوار ہوتا ہے، اسلام اور احکام اسلام سے واقفیت کے مواقع و امکانات نادر یا معدوم ہوتے ہیں ، ملک کا عمومی ماحول اسلام دشمن اور الحاد پرور ہوتا ہے، اس لئے وہاں بسنے والے مسلمانوں کو بہت سے احکام شرع سے ناواقفیت (جہل) میں معذور سمجھا جاتا ہے، اس کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

اس پس منظر میں ایک بڑا اہم اوردو ررس سوال یہ ہے کہ ہندوستان جیسے ممالک جہاں مسلمان صدیوں سے بہت بڑی تعداد میں آباد چلے آرہے ہیں؛ لیکن وہاں زمام اقتدارغیر مسلموں کے ہاتھوں میں ہے، انہیں جہل کے حوالے سے دارالحرب کے زمرہ میں رکھا جائے گا یا دار الاسلام کے زمرہ میں،یعنی یہاں کےمسلمانواں کے لئے جہل (حکم شرع سے ناواقفیت) عذر شمار ہو گا یا نہیں؟ پورے ملک کے مسلمانوں کا

یکساں حکم ہوگا یا مختلف علاقوں کا وہاں کے حالات کے اعتبار سے الگ حکم ہوگا، مثلاً جن علاقوں میں مسلمانوں کے دینی تعلیم کے ادارے وافر مقدار میں موجود ہوں اور وہاں احکام شرع سیکھنا بہ سہولت ممکن ہو، وہاں جہل کو عذر نہ مانا جائے اور جہاں صورت حال اس سے بالکل مختلف ہو وہاں جہل کو عذر مانا جائے۔

۴- دور حاضر میں جن مسائل میں جہل کے عذر ہونے نہ ہونے کی بات زیر بحث آتی رہتی ہے ان میں نکاح وطلاق وغیرہ کے کچھ مسائل بھی ہیں، نکاح وطلاق کے بہت سے مسائل عوام ہی کیا، عام علماء کو بھی معلوم نہیں ہوتے، فقہ وافتاء کے متخصصین ہی انہیں جانتے ہیں۔

حرمت مصاہرت کے بعض مسائل وجزئیات بھی اسی زمرہ میں آتے ہیں، مثلاً ''مس بالشہوت''، اور ''نظر بالشہوت'' سے حرمت مصاہرت کا ثابت ہونا، بعض اہل علم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ سے بالکل بے خبر ہوں، ان کے حق میں حرمت مصاہرت کا حکم ثابت نہ ہو، اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

۵- طلاق کے مسائل میں بھی بے خبری عام ہے، بہت سے لوگ حتی کہ بہت سے وکلاء سمجھتے ہیں کہ تین بار طلاق کے الفاظ دہرائے بغیر یا تین طلاق دیئے بغیر طلاق واقع ہی نہیں ہوتی، انہیں طلاق دینے کے احسن اور حسن طریقہ کا علم ہی نہیں ہوتا، کیا اس ناواقفیت کو عذر مان کر ان کے حق میں تین طلاق کو ایک مانا جاسکتا ہے؟ خصوصا ہندوستان کے موجودہ حالات میں جبکہ نوجوان لڑکے لڑکیوں کو نکاح وطلاق کے ضروری مسائل سے واقف کرانے کی کوئی منظم اور مربوط کوششیں نہیں پائی جاتی۔

۶- جہل (حکم شریعت سے ناواقفیت) کا بعض حالات اور بعض علاقوں میں عذر قرار پانا تمام فقہی مسالک میں متفق علیہ ہے، اگرچہ بعض فقہی مسالک میں جہل کو عذر قرار دینے کا دائرہ دوسرے فقہی مسالک کے مقابلہ میں زیادہ وسیع ہے، فقہ شافعی میں سب سے زیادہ مسائل میں جہل کو عذر مانا گیا ہے، اور جہل کی بنا پر حکم میں تبدیلی یا

تخفیف ہوتی ہے، اس سلسلے میں مختلف فقہی مسالک کے موقف اور رجحان کی وضاحت کریں۔

بطور نمونہ چند وہ مسائل درج کئے جاتے ہیں جن میں جہل کو عذر قرار دینے کی بحث فقہاء کے یہاں آتی ہے۔

۱- کسی شخص نے دار الحرب میں اسلام قبول کیا، ہجرت کر کے دار الاسلام نہیں آسکا؛ بلکہ ایک زمانہ تک دار الحرب میں رہا، اسے نماز وروزہ کی فرضیت کا علم نہ ہو سکا اور اس نے نماز وروزہ کی ادائیگی نہیں کی؛ تو فرضیت کا علم ہونے کے بعد کیا اس پر ان دنوں کے نماز وروزے کی قضا لازم ہوگی، جن دنوں اسے فرضیت کا علم نہ تھا، یا قضا لازم نہ ہوگی؟

علامہ سیوطی لکھتے ہیں: ''**كل من جهل تحريم شئ مما يشترك فيه غالب الناس لم يقبل منه دعوى الجهل إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة يخفى فيها مثل ذلك كتحريم الزنى والقتل والسرقة والخمر والكلام في الصلوة والأكل في الصوم.**'' (الاشباہ والنظائر)

۲- کسی بھی عجمی شخص سے عربی زبان میں طلاق، عتاق، یمین وغیرہ کے الفاظ کہلائے گئے جن کا معنی وہ نہیں جانتا تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟

۳- دو اشخاص نے کسی کے خلاف قتل کی گواہی دی اور اس گواہی کی بنا پر اس شخص کو قصاص میں قتل کر دیا گیا، پھر دونوں گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا اور کہا کہ ہم دونوں نے دانستہ جھوٹی گواہی دی تھی؛ لیکن ہم نہیں جانتے تھے کہ ہماری گواہی کی بنا پر اسے قتل کر دیا جائے گا، تو ان گواہوں سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟

جہل کے موضوع پر غور وخوض کرتے وقت درج ذیل دو احادیث نبویہ بھی پیش نظر ہونی چاہئے۔

۱- عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إن رجلا لم يعمل خيرا قط

فقال لأهله: إذا مات فأحرقوه، ثم اذروا نصفه في البر ونصفه في البحر فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنّه عذابا لا يعذّبه أحدا من العالمين فلما مات الرجل فعلوا به ما أمرهم، فأمر الله البر فجمع ما فيه، وأمر البحر فجمع ما فيه، فاذاهو قائم بين يديه، ثم قال: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك يارب و أنت أعلم فغفر الله له". (الحديث)

۲- عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: يأتي على الناس زمان لا يعرفون فيه صلاة ولا صياما ولا حجاولا عمرة إلا الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة، ويقولون: أدركنا آباءنا وهم يقولون لا إله إلا الله، فقيل لحذيفة بن اليمان: ما تغني عنهم لا إله إلا الله؟ فقال: تنجيهم من النار". (الحديث)

جواب:
احکام شرعیہ میں جہل (ناواقفیت) کا اثر

انسان شرعی احکام کا مکلف ہے اور تکلیف کے کچھ احکام وشرائط ہیں، اس لئے اول تکلیف کے معنی اختصاراً بیان کئے جاتے ہیں۔

فقہاء نے تکلیف کی جو تعریفات بیان کی ہے ان کا خلاصہ یہ ہے: خطابات شرع کے مقتضی کو یا مأمورات ومنہیات کو خطاب کے طریقہ پر کسی پر لازم کرنا، بالفاظ دیگر ایسے احکام کی بجا آوری کا کسی کو پابند بنانا جس کی ادائیگی میں مشقت وکلفت بھی پائی جائے۔

چنانچہ ابن بدران نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: **الزام مقتضی خطاب الشرع۔**

مذکورہ تعریف کے پیش نظر اباحت بھی ''تکلیف'' میں شامل ہے، کیونکہ یہ بھی شرعی خطابات کا مقتضی ہے، جبکہ ابن قدامہ کی تعریف کے مطابق اباحت اس میں شامل نہیں ہے، وہ لکھتے ہیں: **الخطاب بأمر او نهی۔** علامہ جوینی لکھتے ہیں: **الزام ما فيه كلفة۔** اسماعیل بن حماد جوہری لکھتے ہیں: **كلّفه تكليفا ای امره بما يشق عليه۔** (الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ص:۱۴۲۴، ج:۴، ط: دار العلم بیروت۔، الجهل واثره على التكليف: المطلب الاول، ص:۸، ط: جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية) علامہ زبیدی نے بھی یہی لکھا ہے۔ (تاج العروس: مادہ کلف، ص:۲۳۸، ج:۶)

انسان احکام الٰہی کا مکلف اور اہل کب ہوگا؟ اس کی شرائط ہیں، ان میں علماء نے تفصیلی شرائط بیان فرمائی ہے، کچھ شرائط کا تعلق مکلف سے ہے اور کچھ شرائط مکلف

بہ سے متعلق ہے ، اور کچھ وہ اوصاف بھی ہیں جو انسان کی اہلیت وتکلیف میں مانع وعارض شمار کئے جاتے ہیں، جسے **موانع التکلیف یاعوارض الاهلیت** سے تعبیر کرتے ہیں ، وہ عوارض دوقسم کے ہیں:

عوارض سماویہ جیسے جنون، نوم، اغماء، حیض ونفاس۔

عوارض مکتسبہ من نفسہ جیسے سکر، خطا، جہل ۔(المغنی فی اصول الفقہ :۱/ ۲۴۶)

عوارض مکتسبہ من غیرہ جیسے اکراہ ملجی ، اکراہ غیر ملجی ۔

اس وقت جو عارض زیر بحث ہے وہ ''جہل'' ہے،فقہاء نے اس کوعوارض مکتسبہ میں شمار کیاہے ، حالانکہ انسان کی اصل قرآن مجید میں اس طرح بیان کی ہے : **واللہ اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً۔** (النحل: ۷۸) یہ علم انسان کی ایک زائد صفت ہے ، جوصغرسنی میں اس کے پاس نہیں ہے،لیکن وہ محنت کرکے علم حاصل کرنے کے ذریعہ جہل کو دور کرسکتا ہے ، اس کے باوجود انسان علم حاصل نہ کرے اور اس کے لئے سعی ومحنت نہ کرے تو یہ جہل اس کے اختیار سے ہوا ، اسی لئے فقہاء اسے عوارض مکتسبہ میں ذکر کرتے ہیں۔ (کشف الاسرار : باب الامور المعترضۃ علی الاہلیۃ ،ص:۴۳۶،ج: ۴،ط: دارالکتاب العربی ،بیروت)

چونکہ ایک بڑی مقدار متعدد اعذار کی بناء پر علم سیکھ نہیں پاتی اور اس وصف سے متصف رہتے ہیں، اس لئے اس صفت سے متصف لوگوں کے احکام کیا ہوں گے؟ ان کے تصرفات کا حکم کیا ہوگا؟ احکام شرعیہ میں جہل کا کیا اثر مرتب ہوگا؟ اس کو جاننا بھی اہم اورضروری ہوجاتا ہے۔

جہل کی تعریف:

''جہل'' علم کی ضد ہے،فقہاء اور اہل لغت نے متعدد تعریفات ذکر کی ہے،،جن

کی عبارتیں مختلف ہے ،ان میں سے ایک تعریف علامہ جرجانیؒ نے کی ہے :

الجهل هو اعتقاد الشيئ على خلاف ما هو عليه۔ (التعریفات : باب الجیم، ص: ۷۶، ط:مکتبہ فقیہ الامت دیوبند)

لیکن ان تمام میں بہترین تعریف علامہ ابن نجیمؒ نے کی ہے :

و اما الجهل و حقیقته عدم العلم عما من شانه العلم۔ (غمز عیون البصائر ،شرح الاشباه والنظائر : الفن الثالث الجمع والفرق، باب احكام الناسی ، ص: ۲۹۶، ج: ۳،ط: دار الكتب العلميه، بيروت)

عبدالرحمن بن صالح عبداللطیف مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والجهل لغة: خلاف العلم، واصل مادة العلم، دال على اثر بالشيئ يتميز به عن غيره۔ واصطلاحا قيل: هو اعتقاد الشيئ على خلاف ماهو عليه۔ وقيل: هو انتفاء العلم بالمقصود، وقيل: غير ذلک والصحيح - فيما يظهر لي - ان تعريف الجهل يجب ان يشمل الأمرين ، اعني عدم العلم بمعنى خلو الذهن عن حكم ما، وبمعنى اعتقاد الشيئ على خلاف ماهو عليه ليشمل نوعي الجهل۔

ولذلک فقد عرفه صاحب التلويح بأنه عدم العلم عما من شانه العلم، ثم قال: فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بعدم الشعور۔ (القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير: فصل النسيان والجهل، ص: ۵۲۲، ج: ۱، ط: البحث العلمي، الجامعة الاسلاميه المدينة المنوره)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر آدمی کو اپنے جہل کا شعور واحساس بھی ہوتو یہ جہل بسیط ہے اور اگر آدمی کو کسی چیز کے بارے میں جہل کا شعور واحساس بھی نہ ہو اور جہل کے باوجود اپنے بارے میں علم کا خیال پیدا ہوجائے تو یہ جہل مرکب ہے ۔

جہل کی اقسام:

جہل وناواقفیت اصلا ان امور میں سے ہے جس کو شریعت عذر تصور کرتی ہے ،

اور بسا اوقات اس کی وجہ سے احکام میں تخفیف پیدا ہوتی ہے، اسی لئے اصولیین اور فقہاء احناف نے اس کو ’’عوارض اہلیت‘‘ کے تحت ذکر کیا ہے، جہل کے عذر اور شبہۂ عذر ہونے کے اعتبار سے فقہاء احناف نے تین اقسام بیان فرمائی ہے:

(۱) ایسا جہل جو نہ عذر بننے کے لائق ہو اور نہ ہی اس میں شبہۂ عذر بننے کی صلاحیت ہو، دوسرے لفظوں میں اسے جہل باطل کہہ سکتے ہیں، اس کے تحت چار مثالیں پیش فرمائی ہے جو درج ذیل ہے:

جہل باطل ایسا جہل ہے جو آخرت میں انسان کے لئے عذر نہ بن سکے، عام طور پر چار صورتوں کو اس زمرہ میں رکھا گیا ہے:

(۱) کافر کا توحید، رسالت، آخرت اور اللہ تعالی کی صفات سے جہل۔

(۲) توحید و رسالت وغیرہ کا اقرار ہو، لیکن اللہ تعالی کی صفات یا آخرت وغیرہ کی بابت مبتدعانہ عقیدہ رکھتا ہو، مثلا وہ لوگ جو خدا کی صفات کو بالکل مخلوق کی طرح فانی تصور کرتے ہوں یا عذاب قبر، میزان اور پل صراط اور حوض وشفاعت کے منکر ہوں۔

(۳) باغی کا جہل، جو عادل امیر المسلمین کے خلاف ناواجبی بغاوت کرے، چنانچہ اگر وہ کسی کا مال تلف کردے تو ضامن ہوگا، تاہم ان کا جہل پہلے طبقہ سے کمتر متصور ہوگا؛ کیونکہ مبتدعین پر تو بعض سلف نے کفر کا فتویٰ لگایا ہے، لیکن محض بغاوت کے باعث کفر نہ ہونے پر اتفاق ہے۔

(۴) مجتہد کا صریحاً کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور اجماع امت کے خلاف رائے قائم کرنا، مثلاً قرآن نے ذبیحہ کی حلت کے لئے بسم اللہ کہنے کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن بعض فقہاء نے عمداً تارک تسمیہ کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے، حدیث مشہور ہے کہ طلاق مغلظہ کے بعد عورت شوہر اول کے لئے جب ہی حلال ہوگی کہ شوہر ثانی اس سے جماع کرچکا ہو، مگر بعض حضرات نے اس کے خلاف شوہر ثانی کے محض نکاح کو کافی قرار دیا ہے، اجماع ہے کہ ’’ام ولد باندی‘‘ فروخت نہیں کی جاسکتی، اس کے باوجود بعضوں

نے اس کی اجازت دی ہے۔

اس جہل کو ’’جہل باطل‘‘ میں شمار کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ فقہائے مجتہدین میں سے شاید ہی کوئی ہو جن کے یہاں ایک دو مسئلوں میں اس طرح کا تفرد موجود نہ ہو اور خود احناف کے لئے بھی اس سے براءت آسان نہیں ہے، واللہ اعلم۔ (قاموس الفقہ: مادہ جہل، ص:۱۶۶، ج:۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ اکمل الدین بابرتیؒ لکھتے ہیں:

اما الاول: وهو الجهل الباطل بلا شبهة، الذى لم يصلح أن يكون عذرًا في (الآخرة أصلا): فالكفر من الكافر، لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل۔ (فإن الدلائل الدالة) على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته ظاهرة (باهرة لا) خفاء بها۔ وكذا الدليل الدال على صحة الرسالة من المعجزات ظاهر محسوس في زمانهم (وقد نقلت المعجزات) بعدهم إلى يومنا هذا بالتواتر، فكان إنكارها كانكار المحسوس۔ قال الله تعالى: ”وجَحدُوا بِها واستَيْقَنَتْها أنفسهم ظلما وعلوًّا“۔ فلهذا لم يجعل عذرا بوجه۔

القسم الثاني من أقسام الجهل: جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى، كجهل المعتزلة، وجهل المشبهة بصفات الله، فإن المعتزلة يمنعون الصفات، والمشبهة يجوزن حدوث صفات وزوالها عنه، مشبهين في ذلك بخلقه۔

وهذا الجهل باطل، لا يصلح عذراً في الآخرة، لأنّه مخالف للدليل الواضح نقلا وعقلاً۔ وموضع هذا البحث أصول الكلام، فلنكتف بهذا القدر ههنا۔

وكذا الجهل بأحكام الآخرة، كجهل ”المعتزلة“ بسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر، والميزان، والشفاعة لأهل الكبائر، وجواز العفو عما دون الشرك، وجواز إخراج أهل الكبائر الموحدين من النار، وكجهل ”الجهمية“ بخلود الجنة والنار وأهليهما، جهل باطل۔ لأنّ الدلائل من الكتاب والسنة ناطقة بها، فلا يكون عذرًا في الآخرة كجهل الكافر۔ وكذا جهل الباغي،

وهو الذى خرج عن طاعة الإمام الحق بتأويل باطل على ظن أنه على الحق والإمام على الباطل، لا يصلح عذراً، لأنه مخالف للدليل الواضح۔ فإنّ الدلائل على كون الإمام على الحق كالخلفاء الراشدين رضى الله عنهم لا يخفى، ويُعَدّ جاحدها معانداً۔

ولكنّه أي: صاحب الهوى أو الباغي لما كان من المسلمين، فإنه بالهوى والبغي لم يخرج عن الإسلام إذا لم يكن غاليًا فى هواه، أو كان ممن ينتحل الإسلام، يعني إذا غلا حتى كفر كغلاة "الروافض" و"المجسمة"، وجب علينا مناظرته وإلزامه (قبول الحق)، ولم يعمل بتأويله الفاسد۔ حتى إذا (استحل الباغى) الأموال والدماء بتأويل أن مباشرة الذنب كفر لا يحكم بإباحتها فى حقه كما حكمنا بإباحة الخمر فى حق الكافر بديانته، كأنه يعتقد الإسلام حقاً، فأمكن مناظرته وإلزام الحجة عليه۔ وكذلک جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة وأئمة الفقه۔ أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، فمردود وباطل، ليس بعذر أصلاً۔

مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد۔ ومثل: القول بالقصاص فى القسامة۔ ومثل: استباحة متروک التسمية عمداً۔

أي: وكجهل الباغى وصاحب الهوى: جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب أو السنة من علماء الشريعة وأئمة الفقه، أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة فمردود باطل ليس بعذر أصلاً۔ (التقرير لاصول فخر الاسلام البزدوى: باب عوارض الاهلية المكتسبة ص: ۱۵۱، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۲۰، ج:۸، ط: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاميه الكويت)

بعض حضرات نے انہیں مثالوں کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے، ایک جہل باطل، جو قوی ہے، اور دوسرا، جہل باطل جو پہلی قسم سے کمتر ہے، اس طرح چار قسمیں ہوگی۔

اس کی مزید وضاحت تیسیر التحریر (۴/۲۱۱-۲۲۳، ط: دار الکتب العلمیہ، بیروت)،

علاؤالدین عبدالعزیز احمد بخاری نے (کشف الاسرار: ۴/۵۳۴، ط: دار الکتب العربی، بیروت) اور دیگر اصولیین نے فرمائی ہے۔

(۲) دوسری قسم ایسا جہل جو شبہہ بن سکتا ہے، اس سے حدود وکفارات ساقط ہوجاتے ہیں، اس کو اس طرح سمجھیں کہ اجتہادی مسائل میں یا ایسے مواقع پر، جہاں واقعی شبہ کی گنجائش ہو، آدمی نا واقفیت کی وجہ سے کوئی کام کرگذرے؛ یہ "جہل" عذر شرعی بن سکتا ہے، مثلاً کسی شخص نے پچھنا لگوایا، چونکہ ایک حدیث مروی ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پچھنا لگانا ناقض روزہ ہے اور یہی رائے امام اوزاعی کی ہے، اس شخص نے یہ سمجھ کر کہ واقعی روزہ ٹوٹ چکا ہے، کھا پی لیا تو صرف قضاء واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے عبدالعزیز بن احمد بخاری لکھتے ہیں:

وأما القسم الثالث: وهو الجهل الذى يصلح شبهة فهو الجهل فى موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير أن يكون مخالفا للكتاب أو السنة، وهو المراد بالصحيح (أو فى غير موضع الاجتهاد) أي لم يوجد فيه اجتهاد، ولكنه موضع الاشتباه (صلى الظهر على غير وضوء) يعني غير عالم بعدم الوضوء۔ ثم صلى العصر على وضوء ذاكرًا لذلک، وهو يظن أن الظهر أجزأه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسدة كالظهر عندنا فكان عليه أن يعيدهما جميعا لأن ظنه بجواز الظهر جهل واقع على خلاف الإجماع، لأن ظهره فاسد بلا خلاف، فكان من القسم الثاني لا من هذا القسم۔

قوله: (وكذلك) (صائم احتجم ثم أفطر) على ظن أن الحجامة فطرته (وظن أن على ذلک التقدير) أي تقدير أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة بالإفطار بعدها. أو ظن أن على تقدير الأكل بعد حصول الإفطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة۔ لما قلنا أن حصول الجهل في موضع الاجتهاد وفى حكم يسقط

بالشبهة معتبر، وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد؛ إذ الأوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة معتمدا على قوله عليه السلام حين رأى رجلين حجم أحدهما صاحبه: "أفطر الحاجم والمحجوم" وفي موضع يسقط بالشبهة لأن كفارة الصوم تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة فيها على ما مر بيانه۔ وأن قوله: لم تلزمه الكفارة جواب المسألة ولما قلنا متعلق به لأن الكلام مستقيم متضح بدون **ملك الزيادة.** (كشف الاسرار على اصول فخر الاسلام البزدوی: باب العوارض المكتسبة، ص: ۵۵۵-۵۵۷، ج: ۴، ط: دار الكتاب العربي بيروت)

(۳) تیسری قسم ایسا جہل کہ جس کی بناء پر صاحب جہل کو معذور سمجھا جائے گا۔

جہل کی تیسری صورت یہ ہے کہ ایک غیر اسلامی ملک میں کسی شخص نے اسلام قبول کیا، مگر احکام شرعیہ اس کو معلوم نہ ہو سکے اور نماز، روزہ وغیرہ کی فرضیت کا بھی علم نہ ہو سکا تو ایسا شخص جب تک ناواقفیت کی وجہ سے ان عبادات کو انجام نہ دے معذور سمجھا جائے گا اور اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

ابوزہرہ مصری لکھتے ہیں:

الجهل بالأحكام الإسلامية في غير الديار الإسلامية: وهو جهل قوي إلى درجة أن جمهور الفقهاء قال: إنه تسقط عنه التكليفات الشرعية، حتى إنه لو أسلم رجل في دار الحرب، ولم يهاجر إلى الديار الإسلامية، ولم يعلم أنه عليه الصلاة والصوم والزكاة، ولم يؤد فرضا من هذه الفرائض۔ فإنه لا يؤديها قضاء إذا علم، وقال زفر: يجب عليه أن يؤديها إذا علم، ووجهه أنه بقبوله الإسلام صار ملتزما أحكامه وعليه أداؤها، ويعذر إذا لم يؤدها في وقتها، ولكن إذا علم فحكم الالتزام ثابت، فيجب عليه قضاء ما التزم۔

ووجهة جمهور الفقهاء، أن دار الحرب ليست موضع علم بالأحكام الشرعية، فلم تستفض فيها مصادر الأحكام، ولم تشتهر، فكان الجهل جهلا

بالدليل، والجهل بالدليل يسقط التكليف، إذ لم يتوجه الخطاب۔ وعلى ذلك يتميز هذا القسم عن بقية الأقسام السابقة، فبأن الجهل هنا ليس عذرًا فقط؛ بل **إنه مسقط للخطاب**۔ (اصول الفقه: عوارض الاهلية واقسامها، فصل فی الجهل، ص: ۳۰۳، ۳۰۴، ط: الجوهرة)

احناف کے یہاں جہل کے بطور عذر قبول ہونے کے بارے میں اوپر تین اقسام گذر چکی، اس کے علاوہ ایک چوتھی قسم بھی ہے، حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

(۴) جہل کی چوتھی قسم کی فقہاء نے مختلف مثالوں سے توضیح کی ہے، ہم اگر اس کی تحدید کرنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ اپنے اختیارات کا استعمال کرنے یا ان کے سلب ہوجانے کی جو شرطیں ہیں، آدمی ان شرطوں کے وقوع پذیر ہوجانے سے واقف نہ ہوتو یہ عذر معتبر ہوگا، مثلا ولی باکرہ بالغہ لڑکی کا نکاح رَد کردے اور لڑکی کو اس کی خبر نہ ہوتو اس کی خاموشی نکاح پر رضامندی متصور نہ ہوگی، بلکہ نکاح پر مطلع ہونے کے بعد اس کو نکاح رد کرنے کا اختیار باقی رہے گا، یا کسی شخص کو کسی چیز کی خریدی کا وکیل بنایا، پھر اس شخص کو وکالت سے معزول کردیا اور خریدی کا اختیار سلب کرلیا، مگر وکیل کو بھی اس کی اطلاع نہ ہوسکی، ایسی صورت میں اگر اس نے سامان خرید لیا تو اس کی ذمہ داری وکیل پر نہ ہوگی؛ بلکہ خود وہ شخص اس کا ذمہ دار ہوگا۔

جہل کے متعلق ایک اُصول:

احناف کے یہاں ایک اصول "جہل" کے متعلق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس کا اعتبار "دفع فساد" کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شخص کی بڑی بیوی نے اس کی چھوٹی بیوی (جو شیر خواری کی عمر میں تھی) کو دودھ پلادیا تو حرام تو دونوں ہی بیویاں ہوجائیں گی لیکن اگر بڑی بیوی اس بات سے واقف نہ تھی کہ اس کا یہ عمل اس کے شوہر کو دونوں بیویوں سے محروم کردے گا اور اس کے نتیجہ میں اس شیر خوار بیوی کا نصف مہر بھی شوہر پر

خواہ مخواہ کسی انتفاع اور استمتاع کے بغیر واجب ہوگا، تو وہ اس آدھے مہر کی ذمہ دار نہ ہوگی، اسی طرح کسی شخص نے ''کلمۂ کفر'' کہہ دیا اور اسے معلوم نہیں کہ یہ الفاظ کفر میں سے ہے، تو بعض فقہاء تو اُسے کافر قرار دیتے ہیں، لیکن بعضوں نے اسے معذور تسلیم کیا ہے اور کفر کا فتویٰ نہیں لگایا ہے۔

جہل کی ان اقسام کے علاوہ ''جہل'' کے بحیثیت عذر قابل قبول ہونے کے لئے بعض قواعد بھی مقرر کئے گئے ہیں:

(۱) ایسی چیزیں جن کی حرمت سے عام طور پر لوگ واقف ہوتے ہیں، اگر کوئی شخص اس سے ناواقفیت اور جہل کا عذر کرے تو اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ وہ نومسلم ہو یا ایسے دور دراز دیہات اور صحراء کا باشندہ ہو کہ وہاں تک علم کی روشنی نہ پہنچی ہو، زنا، قتل، چوری، شراب، نماز میں گفتگو اور روزہ میں کھانا وغیرہ کا شمار اسی قسم کے احکام میں ہے۔

(۲) کسی فعل کی حرمت سے آگاہ ہو، مگر اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، ان سے ناواقف ہو تو یہ ناقفیت اس کے لئے چنداں مفید نہ ہوگی، مثلا شراب وزنا کی حرمت سے واقف ہو، لیکن ان کی سزا سے ناواقف، تو اس پر ان جرائم کے ارتکاب کی صورت میں شرعی سزا (حد) نافذ کی جائے گی، قتل کی حرمت سے واقف ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ قاتل بطور قصاص قتل کر دیا جاتا ہے، تب بھی ''قتل'' کی وجہ سے ''قصاص'' اس پر جاری ہوگا، یہ جانتا ہو کہ حالت احرام میں خوشبو کا استعمال ممنوع ہے، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر فدیہ بھی واجب ہوتا ہے تب بھی خوشبو لگانے پر فدیہ واجب ہوگا۔ (قاموس الفقہ: مادہ: جہل: ص: ۱۶۷، ۱۶۹، ج: ۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند)

جہل کا بطور عذر قبول ہونا، نہ ہونا:

اولا یہ بات ذہن نشین رہے کہ جہل شریعت اسلامیہ میں عفو اور تخفیف کے اسباب میں سے ہے، اسی لئے قرآن مجید میں دعا سکھائی: **ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او**

اخطأنا۔ (البقرہ: ۲۸۶) اور خطا کا مطلب ہے احکام شرعیہ سے ناواقفیت اور جہل کی بناء پر عمل میں درستگی کو نہ پہنچنا، چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں علامہ وہبہ زحیلی صاحب لکھتے ہیں: **او اخطأنا الصواب في العمل جهلا منا بوجهه الشرعي**۔ (التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج: البقرہ: ۲۸۶، ص: ۱۳۴، ج: ۳، ط: دار الفکر دمشق، سوریہ)

شوافع کے یہاں اس کی تفصیلات، شرائط وتنبیہات:

❖ اہل علم کا اتفاق ہے کہ جہل کی بناء پر اخروی عقوبت وگناہ ساقط ہو جائے گا، اس پر بھی اہل علم کا اتفاق ہے کہ جہل کو مطلقا تمام احکام کے حق میں مسقط شمار نہ کیا جائے۔

❖ اسی طرح مامورات کی ادائیگی ضروری ہے، اگر کسی نے مامورات کی ادائیگی نہ کی تو بعد میں بھی اس کی بجا آوری ضروری ہے، کیونکہ مامور اس کے ذمہ باقی ہونے کے سبب وہ بری الذمہ نہیں ہوا، لہذا مامورات میں جہل کو ہر وقت عذر شمار نہیں کیا جائے گا۔

❖ جہل کے سبب محظورات کا ارتکاب کرے تو اسے معدوم کے حکم میں شمار کیا جائے گا۔

❖ اگر کسی چیز کے حرام ہونے کا علم ہے؛ لیکن اس کے نتائج اور انجام سے ناواقف ہے تو اسے معذور نہ سمجھا جائے۔

❖ اسی طرح حقوق العباد میں جہل موثر نہ ہوگا، اس صورت میں حقوق کی ادائیگی ضروری ہونی چاہئے۔

❖ الفاظ کے معانی سے جہالت وناواقفیت، اس لفظ کے حکم کو ساقط کر دے گی۔

جیسا کہ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں: **اعلم ان قاعدة الفقه ان النسيان والجهل مسقط للاثم مطلقا، واما الحكم في ترك مامور لم يسقط، بل يجب تداركه ولا يحصل الثواب المترتب بعدم الائتمار، او فعل منهي ليس من باب الاتلاف فلا**

شیئ فیه، او فیه اتلاف لم یسقط الضمان۔ (الأشباه والنظائر فی الفروع: الکتاب الرابع فی احکام یکثر ورودها، ص: ۱۲۶، ط: دار الفکر بیروت، لبنان)

بدرالدین محمد بن عبدالعزیز محمود رقم طراز ہیں:

هناک تنبیهات مهمة، بل الشروع فی ذکر بعض الفروع:

(۱) اتفق اهل العلم ان الجهل مسقط للاثم و العقوبة فی الآخرة۔

(۲) کما اتفقوا علی انه لیس مسقطا لجمیع الاحکام۔

(۳) و اتفقوا علی انه الجهل لیس عذرا فی ترک المامور مطلقا۔ لان من ترک المامور لم یؤد ما امر به ، فهو فی عهدة الامر، فیلزمه ان یأتی به، أما المحظور فان وجود الجهل و نحوه حین فعله، یجعله فی حکم المعدوم۔

(۴) و اتفقوا علی ان العلم بتحریم الشیئ و الجهل بعقوبته لا یعذر به صاحبه، کمن علم بتحریم الزنا و لم یعلم عقوبته، فانه لا یعذر بذلک۔

(۵) و اتفقوا علی ان حقوق الآدمیین لا یسقط بالجهل و الخطأ و النسیان بالجملة۔

(۶) الجهل بمعنی اللفظ مسقطا لحکمه۔ (الجهل و اثره فی الاحکم الشرعیه العملیة: المبحث الثانی، المطلب الاول، ص: ۴۱، ۴۰)

اسی طرح آدمی کسی چیز کا مکلف ہو جائے ،لیکن اس کے احکام اور ضروری امور سے وہ ناواقف ہے تو یہ اس کے حق میں عذر ہوگا، ہاں ! اگر ایسے وسائل تک رسائی ممکن ہو جس سے علم حاصل ہوسکتا ہے اور جہالت دور ہوسکتی ہے یا ایسا آدمی اس کے قریب میں موجود ہے جہاں تک پہنچنا آسان ہے، اور اس سے حکم معلوم کر کے جہل رفع کرسکتا ہے،اس کے باوجود وہ اس آدمی تک نہ پہنچے یا وسائل اختیار نہ کرے۔

جیسا کہ صحیح بخاری میں ایک مسئلہ یہ ذکر کیا ہے کہ کوئی شخص مسئلہ نہیں جانتا تھا اور اس نے احرام میں سِلا ہوا کپڑا پہنا تو اس کا کیا حکم ہے؟ کیا اس کی جہالت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے ذمہ سے کفارہ یا دَم ساقط کر دیا جائے گا یا جہالت کا اعتبار نہ

کرتے ہوئے اس پر کفارہ یا دَم لازم ہوگا؟ اس مسئلہ میں علامہ ابن حجرؒ نے ایک اصولی گفتگو بھی فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

و لا خلاف ان التکلیف لا یتوجه علی المکلف قبل نزول الحکم فلهذا لم یؤمر الرجل بفدیة عما مضی، بخلاف من لبس الآن جاهلا فانه جهل حکما استقر و قصر فی علم ما کان علیه ان یتعمله لکونه مکلفا به و قد تمکن من تعلمه۔

(فتح الباری: کتاب جزاء الصید، باب اذا احرم جاهلا و علیه قمیص، رقم الحدیث: ۱۸۴۷-۴۸، ص: ۵۴۲، ج: ۴، ط: دار الفکر، بیروت)

جواب (۲)

ضرویات دین کسے کہتے ہیں:

حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ’’ضروریات دین‘‘ سے وہ تمام قطعی اور یقینی امور دین مراد ہیں جن کا دین رسول اللہ ﷺ سے ہونا قطعی طور پر معلوم ہے، اور حد تواتر وشہرت عام تک پہنچ چکا ہے، حتیٰ کہ عوام بھی ان کو دین رسول اللہ جانتے اور مانتے ہیں، مثلاً توحید، نبوت، خاتم الانبیا پر نبوت کا ختم ہونا، آپ کے بعد سلسلۂ نبوت کا منقطع ہوجانا، حیات بعد الموت، جزاء وسزائے اعمال، نماز اور زکوۃ کا فرض ہونا، شراب اور سود وغیرہ کا حرام ہونا۔

حضرتؒ حاشیہ میں لکھتے ہیں:

شہرت عام کا معیار یہ ہے کہ عوام کے ہر ہر طبقہ میں اس کا علم پہنچ جانا چاہئے ، ہر ہر فرد عوام کا جاننا ضروری نہیں ہے ،اسی طرح عوام کے اس طبقہ کا جاننا بھی ضروری نہیں ہے جو دین اور دینی امور سے کوئی سروکار ہی نہیں رکھتا ، بلکہ عوام کے ان طبقوں تک اس امر ضروری کا علم پہنچ جانا چاہئے، جو دین سے علاقہ رکھتے ہیں، خواہ اہل علم ہوں یا خواہ غیر اہل علم۔

ضروریات دین کی وجہ تسمیہ:

ایسے تمام عقائد واعمال کو ضروری اس لئے کہا جاتا ہے کہ ہر خاص وعام شخص قطعی

اوریقینی طور پران کو دین سمجھتا اور جانتا ہے کہ مثلاً فلاں عقیدہ رسول اللہ ﷺ کا دین ہے، لہٰذا ایسے امور کا دین ہونا یقینی اور داخلِ ایمان ہے،اور ان پر ایمان لانا فرض ہے، یہ مطلب نہیں کہ ان پرعمل کرنا ضروری اور فرض ہے، جیسا کہ بظاہر متوہم ہوتا ہے،اس لئے کہ ضروریات دین میں بہت سے امور شرعاً مستحب اور مباح بھی ہوتے ہیں،ظاہر ہے کہ ان پرعمل کرنا فرض نہیں ہوسکتا،مگر ان کے مستحب یا مباح ہونے پر ایمان لانا یقینا فرض اور داخلِ ایمان ہے اور بطورِ عناد ان کا انکار کرنا موجب کفر ہے۔

ضروریات دین کا مصداق:

لہٰذا ضروریات دین اس مجموعہ عقائد واعمال کا نام ہے جن کا دین ہونا یقینی اور بارگاہ رسالت سے اس کا ثبوت قطعی ہے۔

(اکفار الملحدین فی ضروریات الدین اردو: مقدمہ،ص: ۴۸-۵۰،ط: مکتبہ عمر فاروق کراچی)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:

ضروریاتِ دین سے مراد وہ احکام ومسائل ہیں جو اسلام اور مسلمانوں میں اتنے متواتر اور مشہور ہوں کہ مسلمانوں کے ان پڑھ جاہلوں تک کو بھی ان سے واقفیت ہو، جیسے پانچ نمازوں کا فرض ہونا، صبح کی دو،ظہر کی چار رکعت کا فرض ہونا، رمضان کے روزے فرض ہونا،سود،شراب،خنزیر کا حرام ہونا وغیرہ، اگر کوئی شخص ان مسائل سے متعلق آیاتِ قرآن میں ایسی تاویل کرے جس سے مسلمانوں کا متواتر اور مشہور مفہوم الٹ جائے وہ بلا شبہ باجماع امت کافر ہے؛ کیونکہ وہ درحقیقت رسول اللہ ﷺ کی تعلیم سے انکار ہے۔

اس زمانہ میں کفر والحاد کی گرم بازاری:

اس زمانے میں ایک طرف تو دین اور احکام دین سے جہالت اورغفلت انتہا کو پہنچ گئی کہ نئے لکھے پڑھے لوگ بہت سی ضروریاتِ دین سے بھی ناواقف رہتے ہیں، دوسری طرف جدید بے خدا تعلیم - جس کی بنیاد ہی مادہ پرستی پر ہے - کچھ اس کے اثر

سے؛ اس پر مزید یورپ کے مستشرقین کے پھیلائے ہوئے اسلام کے خلاف شبہات واوہام سے متأثر ہوکر بہت سے ایسے لوگوں نے اسلام اور اصولِ اسلام پر بحث وگفتگو شروع کردی ہے، جن کو اسلام کے اصول وفروع، قرآن وحدیث کے علوم سے کوئی واسطہ نہیں، انہوں نے اسلام کے متعلق اگر کچھ معلومات بھی حاصل کی ہیں،تو اہل یورپ دشمنانِ اسلام سے حاصل کی ہیں، ایسے لوگوں نے قرآن وحدیث کی نصوص قطعیہ ضروریہ میں طرح طرح کی باطل تاویلیں کرکے شریعت اسلام کے متفق علیہ اورنصوص قطعیہ سے ثابت شدہ احکام کی تحریف کو اسلام کی خدمت سمجھ لیا، جب ان سے کہا جاتا ہے کہ یہ کھلا کفر ہے تو وہ مشہور ضابطہ کا سہارا لیتے ہیں کہ ہم اس حکم کے منکر تو نہیں بلکہ ایک تاویل کررہے ہیں، اس لیے ہم پر یہ کفر عائد نہیں ہوتا۔

قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ کی تشریح:

دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے احکام اسلامیہ کی مختلف قسمیں ہوگئی ہیں،تمام اقسام کا اس بارے میں ایک حکم نہیں،کفر وارتداد صرف ان احکام کے انکار سے عائد ہوتا ہے جو قطعی الثبوت بھی ہوں اور قطعی الدلالت بھی۔

قطعی الثبوت ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ ان کا ثبوت قرآن مجید یا ایسی احادیث سے ہوں جن کے روایت کرنے والے آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک سے لےکر آج تک ہرزمانہ اور ہرقرن میں مختلف طبقات اور مختلف شہروں کے لوگ اس کثرت سے رہے ہوں کہ ان سب کا جھوٹی بات پر اتفاق کرلینا محال سمجھا جائے (اسی کو اصطلاحِ حدیث میں تواتر اور ایسی احادیث کو احادیث متواترہ کہتے ہیں)۔

اور قطعی الدلالۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو عبارت قرآن مجید میں اس حکم کے متعلق واقع ہوئی ہے،یا حدیثِ متواترہ سے ثابت ہوئی ہے،وہ اپنے مفہوم ومراد کو صاف صاف ظاہر کرتی ہو، اس میں کسی قسم کی الجھن نہ ہو کہ جس میں کسی کی تاویل چل سکے۔

قطعیات وضروریاتِ دین کا فرق:

پھر اس قسم کے احکام قطعیہ اگر مسلمانوں کے ہر طبقہ خاص وعام میں اس طرح مشہور ومعروف ہوجائیں کہ ان کا حاصل کرنا کسی خاص اہتمام اور تعلیم وتعلم پر موقوف نہ رہے؛ بلکہ عام طور پر مسلمانوں کو وراثۃً وہ باتیں معلوم ہوجاتی ہوں جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ کا فرض ہونا، چوری شراب خوری کا گناہ ہونا، آنحضرت ﷺ کا خاتم الانبیاء ہونا وغیرہ؛ تو ایسے احکام قطعیہ کو ضروریات دین کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، اور جو اس درجہ مشہور نہ ہوں وہ صرف قطعیات کہلاتے ہیں ضروریات نہیں۔

اور ضروریات اور قطعیات کے حکم میں یہ فرق ہے کہ ضروریاتِ دین کا انکار باجماع امت مطلقا کفر ہے، ناواقفیت وجہالت کو اس میں عذر نہ قرار دیا جائے گا، اور نہ کسی کی تاویل سنی جائے گی۔

اور قطعیاتِ محضہ جو شہرت میں اس درجہ کو نہیں پہنچتے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کوئی عامی آدمی بوجہ ناواقفیت وجہالت کے ان کا انکار کر بیٹھے تو ابھی اس کے کفر وارتداد کا حکم نہ کیا جائے گا؛ بلکہ پہلے اس کو تبلیغ کی جائے گی کہ یہ حکم اسلام کے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت احکام میں سے ہے، اس کا انکار کفر ہے، اس کے بعد بھی اگر وہ اپنے انکار پر قائم رہے تب کفر کا حکم کیا جائے گا۔

”وأما ماثبت قطعاً ولم يبلغ حد الضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الا كفار بجحده بانهم لم يشترطوا فى الإكفار سوى القطع فى الثبوت (الى قوله) ويجب حمله على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعًا۔ (مسامرہ: ۱۴۹)

اور جو حکم قطعی الثبوت تو ہو مگر ضرورت کی حد کو نہ پہنچا ہو جیسے (میراث میں) اگر پوتی اور حقیقی بیٹی جمع ہوں تو پوتی کو چھٹا حصہ ملنے کا حکم اجماع امت سے ثابت ہے، سو ظاہر کلام حنفیہ کا یہ ہے کہ اس کے انکار کی وجہ سے کفر کا حکم کیا جائے گا؛ کیونکہ انہوں نے

قطعی الثبوت ہونے کے سوا اور کوئی شرط نہیں لگائی (الی قولہ) مگر واجب ہے کہ حنفیہ کے اس کلام کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ جب منکر کو اس کا علم ہو کہ یہ حکم قطعی الثبوت ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس طرح کفر وارتداد کی ایک قسم تبدیل مذہب ہے، اسی طرح دوسری قسم یہ بھی ہے کہ ضروریاتِ دین اور قطعیاتِ اسلام میں سے کسی چیز کا انکار کردیا جائے یا ضروریات دین میں کوئی ایسی تاویل کی جائے جس سے ان کے معروف معانی کے خلاف معنی پیدا ہوجائیں اور غرض معروف بدل جائے اور ارتداد کی اس قسم دوم کا نام قرآن کی اصطلاح میں الحاد ہے۔ (دین وشریعت کی بنیادیں: نواں باب کفر واسلام، ایمان ونفاق، توحید وشرک، سنت وبدعت، ص:۲۲۱-۲۲۳، ۲۳۹-۲۴۱، ط: اریب پبلیکیشنز نئی دہلی)

حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانویؒ فرماتے ہیں:

آنحضرت ﷺ کا جو دین ہم تک پہنچا ہے، اس کا ایک حصہ ان حقائق پر مشتمل ہے، جو ہمیں ایسے قطعی ویقینی اور غیر مشکوک تواتر کے ذریعے سے پہنچا ہے کہ ان کے ثبوت میں کسی قسم کے ادنیٰ اشتباہ کی گنجائش نہیں، مثلاً جس درجے کے تواتر اور تسلسل سے ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے نبیٔ برحق کی حیثیت سے لوگوں کو ایک دین کی دعوت دی تھی، ٹھیک اسی درجے کے تواتر وتسلسل سے ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی دعوت میں لوگوں کو ”لا إلٰه إلا الله“ کی طرف بلایا، یعنی توحید کی دعوت دی، شرک وبُت پرستی سے منع فرمایا، قرآنِ کریم کو کلامِ الٰہی کی حیثیت سے پیش کیا، قیامت کے حساب وکتاب، جزا وسزا اور جنت ودوزخ کو ذکر فرمایا، نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ کی تعلیم دی، اس قسم کے وہ تمام حقائق جو ایسے قطعی ویقینی تواتر کے ذریعے ہمیں پہنچے ہیں، جن کو ہر دور میں مسلمان بالاتفاق مانتے چلے آئے ہیں، اور جن کا علم صرف خواص تک محدود نہیں رہا، بلکہ خواص کے حلقے سے نکل کر عوام تک میں مشہور ہوگیا۔

انہیں خالص علمی اصطلاح میں ''ضروریاتِ دین'' کہا جاتا ہے، یعنی یہ ایسے اُمور ہیں کہ ان کا دینِ محمدی میں داخل ہونا سو فیصد قطعی و یقینی اور ایسا بدیہی ہے کہ ان میں کسی ادنیٰ سے ادنیٰ شک وشبہ اور تردّد کی گنجائش نہیں، کیونکہ خبر متواتر سے بھی اسی طرح کا یقین حاصل ہوتا ہے، جس طرح کہ خود اپنے ذاتی تجربے اور مشاہدے سے کسی چیز کا علم یقین حاصل ہوتا ہے، مثلاً بے شمار لوگ ایسے ہیں جنھوں نے مکہ، مدینہ یا کراچی اور لاہور نہیں دیکھا، لیکن انہیں بھی ان شہروں کے وجود کا اسی طرح یقین ہے جس طرح کا یقین خود دیکھنے والوں کو ہے۔

دین محمدی کی پوری عمارت اسی تواتر کی بنیاد پر قائم ہے، جو شخص دین کے متواترات کا انکار کرتا ہے، وہ دین کی پوری عمارت ہی کو منہدم کر دینا چاہتا ہے، کیونکہ اگر تواتر کو حجت قطعیہ تسلیم نہ کیا جائے تو دین کی کوئی چیز بھی ثابت نہیں ہوسکتی، تمام فقہاء، متکلمین اور علمائے اُصول اس پر متفق ہیں کہ تواتر حجتِ قطعیہ ہے، اور متواتراتِ دینیہ کا منکر کافر ہے۔

الغرض ضروریاتِ دین ایسے بنیادی اُمور ہیں جن کا تسلیم کرنا شرط اسلام ہے اور ان میں سے کسی ایک کا انکار کرنا کفر وتکذیب ہے، خواہ کوئی دانستہ انکار کرے یا نادانستہ، اور خواہ واقف ہو کہ یہ مسئلہ ضروریات دین میں سے ہے، یا واقف نہ ہو، بہر صورت کافر ہوگا۔ ''شرح عقائد نسفی'' میں ہے:

''الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى۔'' (شرح عقائد: ص:۱۱۹)

ترجمہ: ۔۔۔۔'' شریعت میں ایمان کے معنی ہیں ان تمام اُمور میں آپ ﷺ کی تصدیق کرنا جو آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے، یعنی ان تمام اُمور میں نبی کریم ﷺ کی دل وجان سے تصدیق کرنا جن کے بارے میں بداہتہً

معلوم ہے کہ آپ ﷺ ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے۔''

اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ جو شخص ''ضروریات دین'' کا منکر ہو وہ آنحضرت ﷺ پر ایمان نہیں رکھتا، علامہ شامیؒ ''رد المحتار'' میں لکھتے ہیں: **''لا خلاف في كفر المخالف في ضروريات الإسلام وإن كان من أهل القبلة المواظب طول عمره على الطاعات كما في شرح التحرير۔''** (ردالمحتار من الإمامة: ج:۱، ص:۳۷۷)

ترجمہ: ۔۔۔۔۔۔۔'' جو شخص ''ضروریات دین'' میں مسلمانوں کا مخالف ہو، اس کے کافر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اگر چہ وہ اہل قبلہ ہو اور مدۃ العمر طاعات اور عبادات کی پابندی کرنے والا ہو، جیسا کہ شرح تحریر میں اس کی تصریح ہے۔''

اور قاضی عیاض مالکیؒ ''الشفاء'' میں لکھتے ہیں:

'' وكذلك نقطع بتكفير كل من كذب وأنكر قاعدة من قواعد الشرع وما عرف يقيناً بالنقل المتواتر من فعل الرسول ﷺ ووقع الإجماع المتصل عليه۔۔۔۔الخ۔۔۔'' (ج:۲، ص:۲۴۸)

ترجمہ: ۔۔۔۔'' اسی طرح ہم اس شخص کو بھی قطعی کافر قرار دیتے ہیں جو شریعت کے قاعدوں میں سے کسی قاعدہ کا انکار کرے، اور ایسی چیز کا انکار کرے جو آنحضرت ﷺ سے نقلِ متواتر کے ساتھ منقول ہو اور اس پر مسلسل اجماع چلا آتا ہو۔''

خلاصہ یہ ہے کہ ''ضروریاتِ دین'' کا اقرار وانکار اسلام اور کفر کے درمیان حدِ فاصل ہے، جو شخص ضروریاتِ دین کو من وعن بغیر تأویل کے قبول کرتا ہے وہ دائرۂ اسلام میں داخل ہے اور جو شخص ضروریاتِ دین کا انکار کرتا ہے یا ان میں ایسی تأویل کرتا ہے کہ جس سے ان کا متواتر مفہوم بدل جائے، وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہے، اور جو مسائل ایسے ہوں کہ ہیں تو قطعی واجماعی؛ مگر ان کی شہرت عوام تک نہیں پہنچی، صرف اہل علم تک محدود ہے، ان کو ''قطعیات'' تو کہا جائے گا مگر ''ضروریاتِ دین'' نہیں کہا جاتا،

ان کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان کا انکار کرے تو پہلے اس کو تبلیغ کی جائے اور ان کا قطعی اور اجماعی ہونا اس کو بتایا جائے ،اس کے بعد بھی اگر انکار پر اصرار کرے تو خارج از اسلام ہوگا۔

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔''ضروریات دین'' کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ صرف ان کے الفاظ کو مان لیا جائے ، بلکہ ان کے اس معنی ومفہوم کو ماننا بھی ضروری ہے جو آنحضرت ﷺ سے لے کر آج تک تواتر وتسلسل کے ساتھ مُسلّم چلے آتے ہیں، فرض کیجئے، ایک شخص کہتا ہے کہ: ''میں قرآن کریم پر ایمان رکھتا ہوں'' لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ : ''قرآن کریم کے بارے میں میرا یہ عقیدہ نہیں کہ یہ محمد رسول اللہ ﷺ پر بذریعہ وحی اللہ کی طرف سے نازل ہوا ،جیسا کہ مسلمان سمجھتے ہیں، بلکہ میں قرآن مجید کو حضورِ اکرم ﷺ کی اپنی تصنیف کردہ کتاب سمجھتا ہوں۔'' کیا کوئی شخص تسلیم کرے گا کہ ایسا شخص قرآن پر ایمان رکھتا ہے؟ یا فرض کیجئے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ : ''میں محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان رکھتا ہوں ؛ لیکن ''محمد رسول اللہ'' سے مراد وہ شخصیت نہیں جس کو مسلمان مانتے ہیں؛ بلکہ ''محمد رسول اللہ'' سے خود میری ذات شریف مراد ہے۔'' کیا کوئی عاقل کہہ سکتا ہے کہ یہ شخص ''محمد رسول اللہ ﷺ'' پر ایمان رکھتا ہے؟ یا فرض کیجئے کہ ایک شخص تسلیم کرتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تواتر کے ساتھ آخری زمانے میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نازل ہونے کی خبر دی تھی، لیکن ساتھ ہی کہتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام سے خود اس کی ذات مراد ہے ، کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول پر ایمان رکھتا ہے؟

الغرض ''ضروریات دین'' میں اجماعی اور متواتر مفہوم کے خلاف کوئی تأویل کرنا بھی درحقیقت ''ضروریاتِ دین'' کا انکار ہے، اور ضروریات دین میں ایسی تأویل کرنا الحاد وزندقہ کہلاتا ہے، قرآن کریم میں ہے :

''إنّ الذین یُلحدُون فِیٓ اٰیٰتنا لا یخفَون علینا، اَفَمن یُلقٰی فی النّارِ خیرٌ اَمْ مَّنْ

یَّأتِیٓ اٰمنًا یومَ القِیٰمۃِ، اِعْملُوا ما شِئتُم، اِنّہٗ بما تعملون بَصِیرٌ۔'' (حٰم السجدۃ: ۴۰)

ترجمہ: ۔۔۔۔۔''جو لوگ ٹیرھے چلتے ہیں ہماری باتوں میں ، وہ ہم سے چھپے ہوئے نہیں ،بھلا ایک جو پڑتا ہے آگ میں ،وہ بہتر ہے یا جو آئے گا امن سے ، دن قیامت کے ، کئے جاؤ جو چاہو ، بے شک جو تم کرتے ہو ،وہ دیکھتا ہے۔'' (آپ کے مسائل اور ان کا حل : ایمانیات، باب مسلمانوں کے بنیادی عقائد، ص:۵۱-۵۶، ج:۱، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اگر کوئی شخص ضروریاتِ دین یا قطعیاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار کرے :

ضروریات دین اور متواترات کی اس تشریح وتحقیق کے بعد اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مثلاً:

(۱) نماز پڑھنا فرض ہے اور اس کے فرض ہونے کا اعتقاد بھی فرض ہے اور نماز سیکھنا بھی فرض ہے، اور نماز سے انکار یعنی اس کو نہ ماننا یا نہ جاننا کفر ہے۔

(۲) اور مسواک کرنا سنت ہے مگر اس کے سنت ہونے کا اعتقاد فرض ہے اور اس کی سنیت کا انکار کفر ہے، لیکن اس پر عمل کرنا اور علم حاصل کرنا سنت ہے اور اس کے علم سے ناواقف رہنا حرمان ثواب کا باعث ہے اور اس پر عمل نہ کرنا (رسول اللہ ﷺ کے) عتاب یا (ترک سنت کے) عذاب کا موجب ہے ۔(اکفار الملحدین فی ضروریات الدین: ص:۵۵-۵۶، ط: مکتبۂ عمر فاروق ،کراچی)

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ارباب حل وعقد کا اس پر اجماع ہے کہ ''ضروریاتِ دین'' میں کوئی ایسی تاویل کرنا بھی کفر ہے جس سے اس کی وہ صورت باقی نہ رہے جو تواتر سے ثابت ہے اور جو اب تک ہر زمانہ کے خاص وعام مسلمان سمجھتے سمجھاتے چلے آئے ہیں اور جس پر امت کا تعامل رہا ہے۔

علماء احناف کے یہاں کسی بھی ''قطعی'' کے انکار کا حکم :

علماء احناف تو اس پر اور اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کسی بھی ''قطعی'' اور ''یقینی'' حکم شرعی یا عقیدہ کا انکار کفر ہے، اگر چہ وہ ضروریات دین کے تحت نہ بھی آتا

ہو، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے "مسایرہ :ص:۲۰۸ ،طبع جدید مصر" میں اس کی تصریح فرمائی ہے اور دلائل کے اعتبار سے علماء احناف کی یہ رائے غایت درجہ قوی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ہر وہ "قطعی" اور "یقینی" امر شرعی، جو اس قدر واضح ہو کہ اس کے تعبیر کرنے والے الفاظ اور ان کے معنی کو ہر اعلی، ادنی اور متوسط درجہ کا آدمی بآسانی جانتا اور سمجھتا ہو اور ان کی مراد بھی اتنی واضح ہو کہ اس کے متعین کرنے کے لئے دلائل وبراہین کی کھینچ تان کی ضرورت نہ ہو؛ ایسا امر شرعی جب صاحب شریعت سے بطور تواتر ثابت ہو، اس پر بعینہ اور ہوبہو اسی ظاہری صورت میں بغیر کسی تاویل وتصرف کے ایمان لانا فرض ہے، اور اس کا انکار یا اس میں کوئی تاویل وتصرف کرنا کفر ہے۔ (اکفار الملحدین فی ضروریات الدین :ص:۵۵-۵۶، ط: مکتبۂ عمر فاروق، کراچی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اس شخص کے کافر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں جو ضروریاتِ اسلام (دین کے یقینی اور قطعی عقائد واحکام) کا مخالف ہو، اگرچہ وہ اہل قبلہ میں سے ہو اور ساری عمر عبادات وطاعت کا پابند رہا ہو۔

وقد صرح فی التحریر فی باب الاجماع بأن منکر حکم الاجماع القطعی یکفر عند الحنفیة وطائفة۔ وقالت طائفة: لا؛ وصرح ایضا بأن ما کان من ضروریات الدین، وهو ما یعرف الخواص والعوام انه من الدین کوجوب اعتقاد التوحید والرسالة والصلوات الخمس واخواتها، یکفر منکره وما لا فلا؛ کفساد الحج بالوطء قبل الوقوف واعطاء السدس الجدة ونحوه، ای مما لا یعرف کونه من الدین الا الخواص۔

ولا شبهة ان ما نحن فیه من مشروعیة الوتر ونحوه یعلم الخواص والعوام انها من الدین بالضرورة، فینبغی الجزم بتکفیر منکرها ما لم یکن عن تاویل ، بخلاف ترکها۔ (رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الصلوة، باب الوتر والنوافل، مطلب فی منکر الوتر والسنن او الاجماع، ص:۴۴، ج:۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

لاعلمی کی وجہ سے آیات قرآنی کا انکار کرنا:

حضرت فقیہ الامتؒ فرماتے ہیں:

عمر غیر معتبر آدمی ہے، خالد عمر پر کچھ اعتبار نہیں کرتا، عمر نے قرآن کی تلاوت کی، خالد نے خیال کیا کہ یہ صرف برتری ظاہر کرنے کے لئے کہہ رہا ہے، اور کہا کہ یہ قرآن پاک کی آیت نہیں ہے، کیوں کہ عمر پر اعتبار ہی نہیں تھا؛ حالانکہ وہ قرآن پاک کی آیت تھی، خالد نے استغفار کرلیا ہے تو کیا خالد کو تجدید ایمان کی ضرورت ہے؟

جواب: اگر وہ خود آیت کو نہیں پہچان سکا اور عمر کو غیر معتبر سمجھ کر اس نے انکار کردیا تو اس سے اس کا ایمان ختم نہیں ہوا، احتیاطا تجدید ایمان کا تو ویسے بھی حکم ہے، وہ کرتے رہنا چاہئے ،فقط واللہ تعالی اعلم ۔(فتاوی محمودیہ: کتاب الایمان والعقائد، باب الکفریات، سوال نمبر: ۵۶۰، ص:۳۴۹، ۳۵۰، ج:۲، ط: دار المعارف دیوبند)

جواب (۳)

عصر حاضر میں جہل (ناواقفیت):

ایک لمبے عرصے تک خلافتیں اور امارتیں قائم رہی، اس لئے اسلامی تشخص بھی لوگوں میں باقی رہا اور احکام اسلام سے واقفیت بھی ،لیکن ترکی خلافت کا سقوط ہوا، تو کئی مسلم ممالک پر اور عالم اسلامی پر فکری اور استعماری حملے کئے گئے اور ان حملوں نے اپنا کام پورا کردیا، مسلمان جہل اور جہالت میں بڑھتے گئے، کئی ایک ملکوں پر ایسے لوگ حکمران بنے جو شرعی احکام ومسائل سے ناواقف تھے، وہ عصری علوم سے تو واقف تھے لیکن شرعی علوم واحکام سے واقفیت نہیں تھی، اس لئے انہوں نے بھی تعلیمی اداروں میں عصری علوم پر توجہ مرکوز کی، اور شرعی امور واحکام کی نشر واشاعت سے بےخبر رہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں جہل بڑھتا رہا ،کئی علاقے ایسے ہوگئے کہ وہاں وراثۃً اسلام ہے، لیکن شرعی احکام ،اسلامی آداب وتہذیب سے ناواقفیت ہے۔

یہی جاہلیت اور جہل کی ایک صورت ہے، اور یہ صورت حال کسی بھی زمان

ومکان میں پائی جاسکتی ہے، چنانچہ ہندوستان میں ایک عرصہ تک مسلمانوں کی حکومت رہی ،لیکن ایک وقت ایسا بھی آیا کہ مسلمانوں کا اقتدارختم ہوگیا، اور انگریز مسلط ہوگئے، ان کی حکومت میں انہوں نے فکری، استعماری ،تہذیبی اور دیگر حملے کئے،جس کی بناء پر مسلمانوں میں جہل اور جہالت پیدا ہونے لگی ، آزادی کے بعد یہ حملے اوروں نے سنبھالے، ان حالات میں آزادی سے پہلے مسلمانوں کے ایمان، شعائر اسلام اور تہذیب ودیگرشرعی امور کی حفاظت کے لئے مدارس وجامعات قائم کئے گئے ،لیکن حکومتی سطح پر جو چیز اثر انداز ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں وسائل وغیرہ کی کمی اور دیگر وجوہات کی بناء پر مدارس کا اثر کم ہوتا ہے، کیونکہ یہ بعض بعض جگہ قائم ہوئے، اور وسائل کی کمی اور مسائل کی کثرت ،اس لئے لوگوں میں اتنی تیزی سے اسلامی احکام نہیں پھیلتے جو حکومت کی نگرانی میں ہوسکتا ہے۔

اس جہل وجہالت کے مختلف اسباب ہوسکتے ہیں، ایک سبب اوپر ذکر کیا ہے، دیگر کچھ اسباب یہ ہے:

❖ مکاتب کا نظام ہر جگہ نہ ہونا اور مسلمانوں کا اس کی فکر نہ کرنا؛ نیز دعوت وتبلیغ سے دوری اختیار کرنا۔

❖ لوگوں کی اکثریت کا مدارس وجامعات سے دور رہنا ، اور جس طرح استفادہ کرنا چاہیے نہ کرپانا۔

❖ ایسے اداروں کی کمی جو عقائد وشعائر کو صحیح اور پسندیدہ انداز میں لوگوں کے درمیان میں جاکر پھیلا سکے۔

❖ اہل علم کی کتابوں اور محنت کے مقابلہ میں غیرمسلمین داعیوں کا حکومتوں کی سرپرستی میں خوب کام کرلینا۔

❖ عالم اسلام پر غزوالفکری (فکری حملے)۔

اعداء اسلام کی طرف سے فکری حملے منظم انداز میں کئے گئے اور کئے جارہے

ہیں، جو مسلمانوں کے سیاسی ،ثقافتی، اجتماعی، اقتصادی شعبہ جات میں مؤثر رہے، اولا مسلمانوں کے فکرونظر،عقل وخرد پر تسلط کیا؛ تاکہ مسلمانوں کے افکار وعقائد متأثر ہو۔

لیکن دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے کم وسائل کے باوجود بہت ہی کام کئے ہیں جو مسلمانوں کو اس فکری حملے سے بچاسکے، یہ وسائل معروف ہیں، جیسے مساجد ومدارس، اسلامی جرائدومجلّات ،سوشل میڈیا وانٹرنیٹ پر صحیح معلومات سے استفادہ؛ خصوصا قابل اعتماد علماء کرام کے آڈیوں، یہ وسائل مسلمانوں میں عمومی اثر پیدا کرسکتے ہیں،لیکن ان وسائل کے باوجود جہل کے اسباب مختلف اور متنوع ہیں، اس لئے جہل کا مکمل طور پر خاتمہ نہیں ہوتا ہے، اور کئی علاقے ایسے ہوتے ہیں جہاں وسائل کی کمی کی وجہ سے مسلمانوں میں جہل عام ہے، بلکہ وسائل کے اردگرد رہنے والے بھی بعض مرتبہ مدارس ومساجد سے جیسا چاہئے استفادہ نہیں کرتے ،اس لئے وہاں بھی بعض مسائل ،عقائد اور شعائر میں جہل پایا جاتا ہے۔

اسی صورت حال کی وجہ سے یہ سوال پیدا ہورہا ہے کہ جو ممالک نہ دارالکفر سمجھے جاتے ہیں اور نہ ہی دارالاسلام؛ جیسے ہمارا ملک ہے،ایسے ممالک میں جہل کو عذر شمار کیا جائے گا، یا نہیں؟

اولاً یہ جاننا چاہئے کہ ہر زمان ومکان کے حالات وظروف الگ الگ ہوتے ہیں، اور ہر جگہ کے باشندوں کے رہنے سہنے کے اور زندگی گذارنے کے طور طریق الگ الگ ہیں، اس لئے تحدید وتعیین کے ساتھ فیصلہ کرنا دشوار ہے۔

❖ راقم ضعیف کی رائے یہ ہے کہ جہاں دین واحکام شرعی سے واقفیت کے اسباب ووسائل بڑے پیمانے پر ہو، اس لئے وہاں دین،عقائد واحکام سے واقف ہونا آسان ہو، اس کے باوجود آدمی اس سے استفادہ نہ کرے،تو اس کے حق میں جہل بطور عذر قبول نہ ہونا چاہئے ، اور جہاں اسباب ووسائل ہی نہ ہو یا کم ہو، یا استفادہ مشکل ہو وہاں جہل کو بطور عذر قبول کرنا چاہئے۔

جواب (۴،۵)

حنفیہ کے یہاں حرمت مصاہرت ثابت ہونے کے لئے مرد وعورت کا ایک دوسرے سے مساس کرنا ،شہوت کے ساتھ چھونا ،شہوت کے ساتھ بوسہ لینا اور مرد کا عورت کی یا عورت کا مرد کی شرمگاہ کو دیکھنا بھی کافی ہے،لیکن بعض لوگ حرمت مصاہرت کی بعض جزئیات سے واقف نہیں ہوتے ،جیسے مس بالشہوت سے حرمت مصاہرت کا ثابت ہونا ،تو ان کی ناواقفی اور جہل کوحرمت مصاہرت میں عذر کے طور پر قبول کیا جائے گا یانہیں؟

حرمت مصاہرت کا مسئلہ بڑا نازک ہے ، عام مسلمانوں کو اس کے بارے میں اچھی طرح سمجھانے اور علماء وواعظین اور ائمۂ مساجد کولوگوں کے سامنے اس مسئلہ کی نوعیت کو اچھی طرح واضح کرنا چاہئے ، کیونکہ سماجی برائیوں کے غلبہ اور مغربی تہذیب کی یلغار کی وجہ سے اب اس طرح کے واقعات نسبتاً زیادہ پیش آنے لگے ہیں اور جہالت ،احکام شریعت سے ناواقفیت ، بےحیائی اور خدا ناترسی کی وجہ سے لوگ اللہ تعالی کی قائم کی ہوئی حدوں کو پھاند جاتے ہیں اور انہیں معلوم بھی نہیں ہوتا کہ ان کی بیویاں ان کے نکاح سے نکل گئی ہیں۔

حرمت مصاہرت کا مسئلہ دلائل کے اعتبار سے فقہ حنفی کا دقیق ترین مسئلہ ہے ،اغیار کے اعتراضات سے قطع نظر بہت سے حنفی علماء کو بھی اس مسئلہ میں تشفی نہیں ہوتی ، بریں بنا مناسب ہے کہ اصل نصوص اور فقہائے کرام کی ذکر کردہ علتوں اور ان پر تفریع کردہ مسائل کی روشنی میں مسئلہ کو پوری طرح منقح کیا جائے۔

مرد پر عورت کے اصول وفروع اور عورت پر مرد کے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں، جب انہوں نے ایک دوسرے سے صحبت (زنا) کیا ہو، یا کسی ایک نے دوسرے کو شرائط معتبرہ کے ساتھ چھویا ہو، یا مرد نے عورت کی اندام نہانی کو یا عورت نے مرد کے ''عضوتناسل'' کو (بشرائط معتبرہ) دیکھا ہو۔

ومن زنى بامرأة حرمت عليه امها ای وان علت فتدخل الجدات بناء على ماقدمه من ان الام هى الاصل لغة، وابنتها وان سفلت وكذا تحرم المزنى بها على أباء الزانى واجداده وان علوا، وابنائه وان سفلوا۔(فتح القدير: ۳/۲۱۰)۔۔۔۔۔ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها ۔۔۔۔۔ونظره الى فرجها ونظرها إلى ذكره عن شهوة۔ (ايضا:۳/۲۱۳)

ولان المس والتقبيل سبب يتوصل به الى الوطئ فانه من دواعيه ومقدماته فيقام مقامه فى اثبات الحرمة، كما ان النكاح الذى هو سبب الوطئ شرعاً يقام مقامه فى اثبات الحرمة الا فيما استثناه الشرع وهى الربيبة، وهذا لان الحرمة تنبنى على الاحتياط فيقام السبب الداعى إلى الوطئ فيه مقام الوطئ احتياطاً۔ (المبسوط للسرخسى:۴/۲۰۷،ط: دارالفكر ،بيروت) والقبلة والمباشرة فى التسبب ابلغ من النكاح فكان اولىٰ باثبات الحرمة۔ (بدائع الصنائع:۲/۵۳۷)

مس بالشہوۃ یا نظر الی الفرج بالشہوۃ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ یہ فعل بالقصد کیا جائے ! بےخبری، جہالت یا بھول سے یہ حرکت ہوجائے تو بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، **ولايفرق فيما ذكر فى اللمس والنظر بشهوة بين عمدٍ ونسيان وخطاء واكراه۔**(الدرالمختار: ۴/۱۱۲،ط:زکریا)

بعض حضرات کہہ دیتے ہیں کہ اس میں ہمارا کیا قصور؟ تو بات یہ ہے کہ حرمت مصاہرت کے ثبوت کا مدار کسی کے قصور پر نہیں ہے،تاہم حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، ثبوت حرمت کا مدار سبب پر ہے، جب سبب پایا گیا تو مسبب بھی پایا جائے گا ،اگر کوئی شخص بھول سے یا جہالت سے یا بےخبری میں زہر کھالے تو کیا وہ زہر اثر نہیں کرے گا؟ وجہ صرف یہ ہے کہ زہر کھانا سبب موت ہے ،قصور وعدم قصور کو موت میں دخل نہیں ہے،سبب کے پائے جانے پر مسبب ضرور پایا جائے گا۔

لہذا اگر کسی نے بیوی کو مجامعت کے لئے اٹھانا چاہا اور غلطی یا بھول سے بیوی کی مشتہاۃ لڑکی کو ہاتھ لگ گیا اور مس کے جملہ شرائط پائے گئے، یا عورت نے شوہر کو اٹھانا

چاہا اور اندھیرے کی وجہ سے یا بھول سے شوہر کے لڑکے سے اس کا ہاتھ لگ گیا اور مس سے حرمت ثابت ہونے کی تمام شرائط پائی گئیں تو حرمت ثابت ہوجائے گی،یعنی بیوی شوہر کے لئے حرام ہوجائے گی۔ **فلو ایقظ زوجته او ایقظته هی لجماعها فمست یده بنتها المشتهاة او یدها ابنه حرمت الام ابداً۔** (الدر المختار: ۴/۱۱۲، ط: زکریا)

سوال نمبر (۶) کے جز نمبر ایک میں ایمان وکفر کے بارے میں فقہاء نے جہل کو عذر مانا ہے اور ضعیف احتمال کی بناء پر بھی اس شخص کو مؤمن شمار کیا ہے، اس کے بعد دوسرے جز میں طلاق کے الفاظ ،شوہر سے ،ایسی زبان میں کہلوائے گئے جب زبان سے اور اس کے معانی ومفاہیم سے شوہر ناواقف تھا، اس کے باوجود مشائخ اوزجند کے علاوہ تمام فقہاء نے اس کو بطور عذر قبول نہ کیا اور طلاق ہی کا فیصلہ فرمایا، اسی طرح مذکور سوال میں بھی جہل کو معتبر ماننا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

چونکہ سوال نمبر (۴) اور (۵) کا تعلق حلت وحرمت سے بھی ہے، اور جب کسی موقع پر یہ دونوں پہلو جمع ہوجاتے ہوں ، اس وقت فقہاء حرمت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں ،جیسا کہ قواعد الفقہ میں ہے:

اذا اجتمع الحلال والحرام او المحرم والمبیح غلّب الحرام والمحرم۔

(قاعدہ نمبر: ۱۴، ص: ۵۵، ط: دار الکتاب دیوبند)

مذکورہ صورت میں جب حرمت مصاہرت کا ثبوت فقہ حنفی کے اعتبار سے ہوجاتا ہو،لیکن زوجین کے درمیان علیحدگی کی صورت میں کوئی حرج لازم آتا ہو تب بھی فقہ حنفی کے مطابق حرام وحلال معاملہ میں احتیاط سے کام لینا چاہئے،جیسا کہ بخاری شریف میں ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے: حضرت عقبہ بن حارث ؓ نے ابواہاب کی لڑکی سے نکاح کیا تھا، ایک عورت نے آکر بیان کیا ’’میں نے عقبہ کو بھی دودھ پلایا ہے اور ان کی بیوی کو بھی دودھ پلایا ہے‘‘ عقبہ نے کہا: مجھے یہ معلوم نہیں کہ تو نے مجھے دودھ پلایا ہے اور نہ تو نے مجھ سے کبھی اس کا ذکر کیا، پھر ابواہاب کے لوگوں سے اس کی تحقیق کی ، ان

لوگوں نے بھی کہا: ہم نہیں جانتے کہ اس عورت نے تمہاری بیوی کو دودھ پلایا ہے، تب حضرت عقبہ رسول اللہ ﷺ کے پاس مدینہ طیبہ حاضر ہوئے اور یہ مسئلہ دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: ’’جب یہ عورت ایسا کہتی ہے تو اب وہ بیوی کیوں کر تمہارے نکاح میں رہ سکتی ہے؟ اس وقت حضرت عقبہ ؓ نے اس عورت کو چھوڑ دیا اور اس عورت نے دوسرے سے نکاح کرلیا۔ (بخاری شریف: ۲/۷۶۴-۷۶۵، باب شہادۃ المرضعۃ، مشکوۃ شریف: ۲۷۳-۲۷۴، باب المحرمات)

لہذا جب معاملہ حلت وحرمت کا ہو تو حرمت کی جانب کو ترجیح ہوگی، جیسا کہ الاشباہ والنظائر میں ہے:

الاصل فی الأبضاع التحریم۔ ولذا قال فی کشف الاسرار شرح فخر الاسلام: الاصل فی النکاح الحظر وابیح للضرورۃ انتهی، فاذا تقابل فی المرأۃ حل وحرمۃ غلبت الحرمۃ، ولهذا لا یجوز التحری فی الفروج۔ (الأشباہ والنظائر: الفصل الاول، القاعدۃ الثالثۃ: ۱۱۶، ط: دار العلوم دیوبند)

دونوں مسئلوں میں جہل کو عذر مانیں تو حلت پیدا ہوگی اور اگر جہل کو عذر نہ مانیں تو حرمت کا فیصلہ ہوگا، دونوں پہلو جمع ہو رہے ہیں، اس لئے یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جہل کو عذر نہ مانا جائے۔

لیکن پاکستان کے کچھ مفتیان کرام کی اس کے برعکس رائے ہے ، ایک پاکستانی عالم مولانا رضوان صاحب صدر ادارۂ غفران ، راولپنڈی کی ایک تحریر ’’علمی وتحقیقی رسائل‘‘ نام سے شائع ہوچکی ہے، جس میں انہوں نے پاکستان کے کچھ مفتیان کرام کی آراء کو جمع فرمایا ہے، خاص کر مولانا زاہد صاحب زید مجدہ (شیخ الحدیث ونائب مہتمم جامعہ اسلامیہ، فیصل آباد) کا مقالہ ’’**المشاکل الحاضرۃ فی حرمۃ المصاهرۃ**‘‘ کو موضوع بحث بنایا ہے، مولانا تحریر فرماتے ہیں:

واضح ہو کہ زنا ومقدمات زنا سے حرمت ثابت ہونے اور نہ ہونے پر نہ قرآن مجید کی واضح دلالت ہے، نہ سنت مشہورہ موجود ہے اور نہ ہی اجماع ہے، اور اس سلسلہ میں آثار بھی متعارض ہیں، جس کی وجہ سے یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہوگیا ہے۔

مولانا زاہد صاحب زید مجدہ نے اس سلسلہ میں فریقین کے دلائل ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ حنفیہ نے کسی صریح وقطعی دلیل سے اس مسئلہ کو اخذ نہیں کیا، بلکہ احتیاطی قواعد سے اخذ کیا ہے، اور دواعی ومقدمات زنا کو احتیاطا وطی کے قائم مقام کرکے حرمت کو ثابت کیا ہے جو احتیاط در احتیاط ہے، دوسری بات یہ کہ شوافع اور مالکیہ کے دلائل، احناف اور حنابلہ کے دلائل سے زیادہ صریح اور قوی ہیں۔

مولانا آگے فرماتے ہیں کہ آج کل حرمت مصاہرت کے مسئلہ میں فقہ حنفی کے مطابق فتوی دینے میں بعض اوقات بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں، جو اس مسئلہ میں تخفیف اور مذہب غیر پر فتوی کی گنجائش کی متقاضی ہے، کہ حرمت کے قول کو دفع حرج اور حصول تخفیف کے لئے ترک کرکے جواز کے قول پر فتوی دینے کی ضرورت ہے۔

اس لئے کہ بعض فقہی قواعد جیسے "اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" وغیرہ تقاضا کرتے ہیں کہ حنفیہ کے قول کو اختیار کیا جائے، لیکن دوسرے قواعد جیسے "المشقة تجلب التیسیر" اور "الضرر یزال" وغیرہ قواعد حلت کی جانب کو ترجیح دیتے ہیں، لہذا مفتی محمد رفیق صاحب (جامع مسجد الہلال، لاہور) فرماتے ہیں کہ: عدم ثبوت حرمت کا فتوی ضرورت کی صورت میں دیا جائے، اور جہاں ضرورت نہ ہو وہاں ثبوت حرمت کا فتوی دے؛ تاکہ خروج عن المذہب بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت ہی ہو۔ ایک دوسرے مفتی منظور احمد صاحب راولپنڈی تحریر فرماتے ہیں کہ ضرورت وحرج میں بھی محض احتیاط یا احتیاط در احتیاط پر اصرار مقصد شریعت اور خود حنفیہ کے اصول کے خلاف ہے، لہذا ضرورت وحرج کی صورت میں عدم حرمت کا فتویٰ دیا جائے۔

چنانچہ ایک قاعدہ ہے :إذا اجتمع الحلال والحرام او المبیح والمحرم الخ۔۔۔، اس قاعدہ کا تقاضا وہی ہے جسے احناف نے حرمت مصاہرت میں اختیار کیا ہے، لیکن دوسری طرف نفئ حرج، ازالہ ضرر، المشقة تجلب التیسیر، مراعاتِ مصلحت، عموم بلوی کا تخفیف کا تقاضا کرنا، یہ تمام قواعد حلت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے:

زوجین کے درمیان مطلقاً حرمت مصاہرت کی بناء پر فرقت کے سبب بہت کچھ مصائب ومشکلات پیدا ہوجاتی ہے اور خوشگوار زندگی بدمزہ ہوجاتی ہے، بطور خاص جبکہ دونوں سے اولاد بھی ہوئی ہو، ایسی صورت میں زوجین پر طلاق اور فسخ سے زیادہ حرمت مصاہرت کے سبب فرقت زیادہ شاق گذرتی ہے، کیونکہ طلاق یا فسخ میں نزاع اور دوسرے اسباب کی وجہ سے تکلیف ومشقت کم ہے، جبکہ اس صورت میں نزاع یا ایسا کوئی سبب نہیں ہے جس سے زندگی بدمزہ ہوجائے، اسی لئے (جہل کے سبب) دونوں کو فرقت کا تصور بھی نہ تھا، اور اب حرمت مصاہرت کی بناء پر دائمی اور طلاق سے زیادہ غلیظ فرقت واقع ہوگئی اور رجوع یا نکاح جدید کی بھی صورت باقی نہ رہی، حالانکہ یہ صورت کبھی بلا اختیار ہوجاتی ہے، جیسے اپنی بیوی سمجھ کر ساس کو شہوت کے ساتھ مس کرلینا۔

اس فرقت کے برے آثار صرف زوجین تک محدود نہیں رہتے، بلکہ اولاد بھی برے آثار ومصائب سے دوچار ہوتی ہے، دینی، اقتصادی، نفسیاتی اور تعلیمی ہر اعتبار سے اولاد کو مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصا اس زمانہ میں جبکہ تکالیف حیات میں اضافہ ہورہا ہے۔

زوجین کے درمیان فرقت کا صرف دنیوی نقصان ہی نہیں ہے؛ بلکہ دینی نقصان بھی ہوتا ہے، جس کا ذکر کتاب کراہیة الطلاق اور طلاق کے دیگر ابواب میں وارد حدیثوں میں مذکور ہے۔

نیز عموم بلوی بھی حکم میں تخفیف کا موجب ہے اور یہ صورت حال اب

ہمارے دیار میں عام ہے،خصوصاً بھول سے یا خطاءً مس ہوجانا،گھروں میں جگہ کی تنگی اور افراد کی کثرت یا مہمانوں کی بڑی مقدار میں آمد سے بھی خطاءً یہ صورت پیدا ہوجاتی ہے۔

پھر **اذا اجتمع الحلال والحرام الخ**۔کا قاعدہ مطلق نہیں ہے، اسی لئے بعض مرتبہ دلائل میں تعارض کے وقت بعض فقہاء دلائل جواز یا حلت کے دلائل کو بعض وجوہات کی بناء پر ترجیح دیتے ہیں۔

نیز اس قاعدہ میں فقہاء نے علت بیان کردی ہے ،اور ایک علت یہ بھی بیان کی ہے کہ قاعدہ احتیاط (احتیاطی حکم) پر مبنی ہے ،حکم مطلق نہیں ہے، اس کی تائید حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ملک یمین کے طور پر دو بہنوں کو جمع کرنے کے مسئلہ کے بارے میں بیان کردہ قول سے ہوتی ہے ،**احلتهما آية وحرمتهما آية۔ اما انا، فلا احب ان اصنع هذا۔(السنن الكبرى للبيهقي: ۷/۱۶۴)**

اس سے معلوم ہوا کہ احناف نے حرمت مصاہرت میں احتیاط پر ہی عمل کیا ہے ،جس پر عبارات دلیل ہے، اب حرج اور کثیر مفاسد کو مدنظر رکھتے ہوئے اس احتیاط کو ترک کرنے کی ضرورت ہے۔''

آگے لکھتے ہیں:

''معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک حرمت کا فتوی دینے کی صورت میں بہت سے مشکلات اور حرج کی صورتیں پیش آتی ہیں، جن کو دور کرنے کی ضرورت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آج کل کے دور میں حرمت مصاہرت کی بعض صورتوں میں متعدد مشکلات اور حرج لازم آتا ہے تو حرمت کے قول کو دفع حرج اور حصول تخفیف کے لئے ترک کرکے جواز کے قول پر فتوی دینے کی ضرورت ہے۔'' (علمی وتحقیقی رسائل: رسالۂ المشاکل الحاضرہ فی حرمت المصاہرہ،ص:۴۰۱-۴۰۶،ج:۱،ط: مکتبہ غفران راولپندی)

ان ہی وجوہات کی بناء پر مولانا زاہد صاحب نے بھی صرف دواعیٔ وطی کی حد

تک-خصوصاً جب کہ عمداً بھی نہ ہو- ائمہ ثلاثہ غیر حنفیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے عدم ثبوت حرمت پر فتوی کی گنجائش کی طرف اپنا رجحان ظاہر فرمایا ہے۔

بندہ کی رائے یہ ہے کہ عام فتوی دینے کے بجائے جہاں مفتی کسی خاص واقعہ میں یہ دیکھے کہ حرمت پر فتوی دینے کے مفاسد، مذہبِ غیر اختیار کرنے سے زیادہ ہیں وہاں مذہب غیر پر عمل کرنے کا مشورہ دے دے ، اور وہ بھی زبانی طور پر،جیسا کہ علامہ ابن عابدینؒ نے ایسے موقع پر مرجوح قول پر عمل کرنے کا ذکر فرمایا ہے،لیکن عام فتوی دینے میں زیادہ مفاسد معلوم ہوتے ہیں جن کا ذکر بعض مفتی حضرات نے اپنی کتابوں میں فرمایا ہے، دوسرے علماء میں اس مسئلہ پر اتفاق پیدا کئے بغیر ایسا کرنے میں ایک نیا انتشار پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔(تلخیص از''علمی وتحقیقی رسائل'' ج:۱،ص:۳۲۶ تا ۴۶۸، ط: ادارۂ غفران ،راولپنڈی)

جواب(۶)

جہل کی بناء پر حکم میں تبدیلی یا تخفیف ہوتی ہے، اس سلسلہ میں فقہی مسلک سابق میں درج ہوچکے ہیں، مزید تفصیل درج ذیل ہے:

احناف کے یہاں جہل کی تین قسمیں ہیں ،بعض حضرات نے چار قسمیں بیان کی ہے ،پھر بعض اقسام کے تحت کچھ انواع وفروعات ذکر کی ہے، مثلا پہلی قسم ''جہل باطل'' کے تحت چار انواع ذکر کی ہے۔اس کی مکمل تفصیلات سابق میں گذر چکی ہے۔

شوافع کے یہاں اس کی جو تفصیلات ہے وہ بھی سابق میں گذر چکی، اجمالاً یہ ہے:

آخرت میں گناہ کے حق میں مطلق مسقط ہے، اور دنیوی احکام لاگو کرنے میں تفصیلات ہے، ان میں بہت سے احکام میں نسیان ہی کا حکم لاگو کیا ہے، اس کی اجمالی تقسیم درج ذیل ہے:

❖ مامور بہ میں جہل وناواقفیت: اگر مامور بہ کو مکلف نے ناواقفیت میں

ترک کردیا ہے تو یہ بالکلیہ عذر نہیں ہوگا؛ بلکہ اس کا تدارک ضروری ہوگا۔

❖ منہی عنہ سے جہالت وناواقفیت ،اس کی تین انواع ہے: (۱) ایسا منہی عنہ جو اتلاف کی قبیل سے نہ ہو اس صورت میں مرتکب پر کچھ لازم نہ ہوگا۔(۲) حقوق اللہ میں اتلاف کی قبیل سے ہو، اس صورت میں جہل کی حالت میں فدیہ لازم ہوگا۔ (۳) حقوق العباد میں اتلاف کی قبیل سے ہو ،اس صورت میں جہل کے باوجود زمان لازم ہوگا۔

❖ منہی عنہ عقوبت وسزا کا موجب ہو، تو جہل کی صورت میں شبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ جہل عقوبت کو ساقط کرے گا، تفصیلات سابق اوراق میں گذر چکی۔

مالکیہ کے یہاں اس کے ضوابط:

علامہ قرافیؒ نے جہل کے قابل عذر ہونے نہ ہونے کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ

❖ ایسا جہل جس سے احتراز اور بچاؤ عادۃً متعذر ہو تو وہ معفو عنہ ہوگا۔

❖ ایسا جہل جس سے بچنا عادۃً متعذر اور دشوار نہ ہو تو قابل عفو شمار نہ ہوگا۔

وضابط مایعفی عنہ من الجہالات الجہل الذی یتعذر الاحتراز عنہ عادۃ، وما لایتعذر الاحتراز عنہ ، ولا یشق لم یعف عنہ ۔ (الجهل وأثره على التكليف: الفصل الأول الجهل وما يتعلق به من الاحكام، ص:۷۴، ط: جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي)

(الف) انہیں ضوابط کی روشنی میں کسی شخص نے دارالحرب میں اسلام قبول کیا، ہجرت کرکے دارالاسلام نہیں آسکا؛ بلکہ ایک زمانہ تک دارالحرب ہی میں رہا، اسے نماز وروزہ کی فرضیت کا علم نہ ہو سکا، اس لئے اس نے نماز وروزہ کی ادائیگی بھی نہیں کی تو فرضیت کا علم ہونے کے بعد اس پر نماز وروزے کی قضا لازم ہوگی یا نہیں؟

جواب سے پہلے یہ سمجھنا ہوگا کہ اس آدمی کے حق میں شرعی خطاب خفی تھا، اس لئے کہ مذکور شخص تک خطاب پہنچنے کی دوصورتیں تھیں، یا تو حقیقۃً وہاں تک خطاب پہنچے،

جس کا تعلق سماع سے ہے، اور وہاں دارالحرب میں کوئی شخص شرعی خطاب پہنچانے والا نہیں تھا، اس لئے یہ آدمی شرعی خطاب سے ناواقف رہا، اور دوسری صورت افاضہ وشہرت کی تھی، لیکن دارالحرب احکام اسلام کے افاضہ وشہرت کا محل نہیں ہے، اس لئے وہاں تک اس دوسرے طریقہ سے بھی خطاب نہ پہنچ سکا، یہ صورت حال ہوگی تو اس آدمی کے خطاب شرعی سے جہل کو عذر سمجھا جائے گا، اور اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔

علامہ حمویؒ رقم طراز ہیں:

والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكون عذرا۔۔۔

قوله الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر ،اى الجهل بالشرائع من مسلم اسلم فيها، قوله: وانه يكون عذرا؛ حتى لو مكث فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والزكوة وغيرهما ولم يؤدها لايلزم عليه قضائها خلافا لزفر لخفاء الدليل في حقه، وهو الخطاب لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع، وتقديرا بالشهرة، فيصير جهله عذرا بخلاف الذمى اذا اسلم في دار الاسلام لشيوع الاحكام والتمكن من السوال۔ (غمز عيون البصائر : الفن الثالث الجمع والفرق، احكام الناسى، ص:۳۰۰، ج:۳، ط:دار الكتب العلمية بيروت، لبنان)

علامہ اکمل الدین بابرتی حنفی فرماتے ہیں:

القسم الرابع من أقسام الجهل: هو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا، فإنّه يكون عذرًا في الشرائع، حتى أنها لاتلزمه۔ وإن (مكث مدة) لايصلي، ولايصوم، ولم يعلم بوجوبها لايجب القضاء عليه بعد ذلك۔

وقال "زفر" رحمه الله: عليه القضاء، لأنه بالإسلام التزم أحكامه، ولكنه قصر عنه خطاب الأداء لجهله به، وذلك لا يسقط القضاء إذا تقرر السبب، كالنائم إذا انتبه بعد مضى الوقت۔

ولنا: أنّ الخطاب النازل في حقه خفي لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسماع، وتقديراً بشهرته، لأنّ دار الحرب ليست بمحل لشهرة الأحكام، فيصير به

عذرًا، لأنه غير مقصر فی طلب الدليل، وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فی نفسه لعدم اشتهاره فی دار الحرب لانقطاع ولاية التبليغ عنهم۔ (التقرير لاصول فخر الاسلام البزدوی : باب عوارض الاهلية المكتسبة، مبحث فی الجهل واقسامه ومسائله، ص: ۱۶۷، ۱۶۸، ج:۸، ط:وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية الكويت)

الموسوعة الفقهيه میں ہے:

لا خلاف بين الفقهاء فی ان تارک الصلوة ان جحدها وهو عالم بوجوبها يكفر، الا اذا كان جاهلا بوجوبها كأن كان قريب عهد بالإسلام، ونشأ۔ فی بادية او جزيرة بعيدة عن العلماء۔ (مادة : جهل، ص: ۲۰۴، ج:۱۶، ط: وزارة الاوقاف والسئون الاسلاميه)

(ب) کسی عجمی شخص سے عربی زبان میں طلاق، عتاق، یمین وغیرہ کے الفاظ کہلائے گئے، جن کا معنی وہ نہیں جانتا تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟

فقہ شافعی کے اعتبار سے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ان الفاظ کے جو احکام ظاہر ہو سکتے ہیں وہ جہل کی بناء پر ساقط ہوں گے، علامہ زرکشی لکھتے ہیں:

فاذا نطق الاعجمی بكلمة كفر او ايمان او طلاق او اعتاق او بيع او شراء او نحوه ولا يعرف معناه لا يؤاخذ بشيئ منه، لانه لم يلتزم مقتضاه۔ (المنثور فی القواعد فقه شافعی: حرف الجيم، فصل الجهل يتعلق به مباحث، ص: ۲۷۱، ج: ۱، ط: دار الكتب العلميه بيروت، لبنان)

اسی طرح عزبن عبدالسلام نے بھی ذکر فرمایا ہے۔ (قواعد الاحکام: فصل فيمن اطلق لفظا لايعرف معناه لم يواخذ، قاعدة فيما يقبل من التأويل وما لا يقبل، ص: ۱۲۰، ج:۲، ط: دار الكتب العلميه بيروت)

فقہ حنفی میں ناواقفیت کی حالت میں کفر کا تلفظ کرنے سے حکم مرتب ہوگا یا نہیں؟ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر متکلم کے علم میں نہیں ہے کہ یہ کلمۂ کفر ہے، اور اس نے اپنے اختیار سے اس کا تلفظ کیا ہے تو عام علماء کی رائے یہ ہے کہ جہل کا عذر قابل

قبول نہ ہوگا اور اس کے بارے میں کفر کا حکم مرتب ہوگا، جبکہ بعض علماء جہل کے عذر کو قبول کرتے ہوئے اس پر کفر کا حکم لاگو نہیں فرماتے، اور فتوی اسی دوسری رائے پر ہے، چنانچہ علامہ حمویؒ لکھتے ہیں:

وفی الخلاصة إذا تكلم بكلمة الكفر جاهلا۔ قال بعضهم لا يكفر۔ وعامتهم على أنه يكفر ولا يعذر۔

قوله: وفی الخلاصة إذا تكلم بكلمة الكفر جاهلاً الخ۔۔۔قال البزازی فی شرح اللامية: واعلم ان من تلفظ بلفظ الكفر عن اعتقاد لا شک أنه يكفر، وان لم يعتقد أنها لفظ الكفر إلا أنه أتى به عن اختيار يكفر عند عامة العلماء ولا يعذر بالجهل وقال بعضهم: لا يكفر والجهل عذر، وبه يفتی، لأن المفتی مأمور أن يميل إلى القول الذی لا يوجب التكفير، ولو لم يكن الجهل عذراً الحكم على الجهال أنهم كفار، لأنهم لا يعرفون ألفاظ الكفر ولو عرفوا لم يتكلما (انتهیٰ)۔ قال بعض الفضلاء: وهو حسن لطيف (انتهیٰ)۔ (غمز عيون البصائر: الفن الثالث الجمع والفرق، باب احكام الناسی والجاهل والمكره، ص: ۳۰۴، ج: ۳، ط: دار الكتب العلميه بيروت)

اسی طرح طاہر بن عبدالرشید بخاریؒ نے بھی لکھا ہے۔ (خلاصۃ الفتاوی: کتاب الفاظ الکفر، الفصل الثانی فی الفاظ الکفر ما یکون کفرا وما لا یکون، ص: ۳۸۲، ج: ۴، ط: المکتبۃ الاشرفیہ، دیوبند)

طلاق وعتاق کے باب میں ہمارے فقہاء نے جہل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور وقوع طلاق کا فیصلہ فرمایا ہے، البتہ بیع وشراء میں زبان سے ناواقفیت اور جہل کا اعتبار کیا ہے، اور بیع وشراء کے صحیح نہ ہونے کا فیصلہ دیا ہے، جیسا کہ علامہ فرید الدین دہلویؒ فرماتے ہیں:

وفی الذخيرة: فی الفصل الثانی فی بيان طلاق من يقع ومن لا يقع: المرأة إذا لقنت زوجها الطلاق بالعربية وهو لا يعلم يقع الطلاق، وعلى هذا إذا أعتق عبده بالعربية أو دبره وهو لا يعلم معناه، وهذا بخلاف ما لو باع او اشترى بالعربية

وهو لا يعلم حيث لا يصح، قال أبو الليث رحمه الله: إذا قال لامرأته، "انت طالق" ولا يعرف أن هذا اللفظ طلاق طلقت فی القضاء ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى ،وكذافی العتاق۔

وفی الجامع الأصغر، محمد بن سماعة قال: سمعت محمدا رحمه الله يقول فی رجل قال لامرأته وهو عربی السان "أنت طالق" فسمع أعجمی وظن أنه لطف أو سب، فقال مثل ذلک لامرأته: طلقت امرأته۔ (الفتاوی التاتار خانيه: كتاب الطلاق، فصل فيمن يقع طلاقه ومن لايقع، رقم المسئله: ۶۵۱۸، ۶۵۱۹، ص:۳۹۸، ج:۱۲، ط: مكتبة زإريا ديوبند)

لیکن زوج اس زبان سے واقف نہیں ہے، جس زبان میں اس سے تلفظ کروایا جارہا ہے، اس کے باوجود اس پر عمل کیا جائے تو اس سے انسانی اموال اور دیگر بہت سی چیزوں میں نقصان ہوگا، دونوں طرف مشقت وتکلیف ہوگی ، اسی لئے اوپر علامہ حمویؒ نے کفر کا فتوی نہ دیئے جانے کے بارے میں وجہ ذکر کی کہ یہ آدمی عواقب وانجام سے بے خبر تھا، اسی لئے زبان سے ناواقف ہونے کی حالت میں کلمات کفر کا تلفظ کرلیا، اگر یہ انجام سے واقف ہوتا تو اس کا تلفظ نہ کرتا، یہی صورت حال ،طلاق کے باب میں بھی مد نظر رکھی جائے تو شاید اموال کا ضیاع نہ ہو۔

وحكی عن القاضی الإمام محمود الأوز جندی رحمه الله أنه سئل عمن لقنته امرأته طلاقا فطلقها وهو لا يعلم بذلک، قال: وقعت هذه المسألة بأوز جند ، فقال: شاورت أصحابی فی ذلک واتفقت آراؤنا أنه لا يفتی بوقوع الطلاق صيانة لأموال الناس عن الإبطال بنوع تلبيس ، ولو لقنها أن تختلع نفسها منه بمهرها ونفقة عدتها فاختلعت وخالعها الزوج، من المشائخ من قال: يصح؛ ولكن ما لم يقبل الزوج لا يصح، ومنهم من قال: لا يصح ما لم يعلم به، وبه يفتی، وكذا لو لقنها أن تبرئه من المهر ونفقة العدة۔(الفتاوی التاتارخانيه: كتاب الطلاق، فصل

فيمن يقع طلاقه ومن لايقع، رقم المسئله: ۶۵۱۹، ص:۳۹۸، ج:۱۲، ط: مكتبه زكريا ديوبند)

اس سلسلہ میں فقہاء کا عام رجحان تو وقوع طلاق ہی کا ہے، لیکن مشائخ اوز جند کا فتوی اس صورت میں طلاق کے وقوع پزیر نہ ہونے کا ہے؛ تاکہ کوئی آدمی دوسرے شخص کو دھوکہ نہ دے سکے، راقم ضعیف کی رائے اس بارے میں مشائخ اوزجند کی طرح ہے، اور اسی پر فتوی دینا مناسب معلوم ہوتا ہے؛ تاکہ اموال کا ضیاع نہ ہو، مشکلات بھی پیدا نہ ہو، اس لئے کہ اگر زوج ان الفاظ کی حقیقت اور عواقب ونتائج سے واقف ہوتا تو وہ اس کا تلفظ ہی نہ کرتا۔

فقہ حنبلی کے مطابق ایسے آدمی کے تلفظ کا اعتبار نہ ہوگا، اور احکام مرتب نہ ہوں گے، گویا اسے معفو عنہ سمجھا جائے گا، جیسا کہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

فان قال الاعجمی لامرته: انت طالق، ولا يفهم معناه لم تطلق، لانه ليس بمختار للطلاق فلم يقع طلاقه كالمكره، فان نوی موجبه عند اهل العربية لم يقع ايضا، لانه لا يصح منه اختيار ما لا يعلمه، ولذلک لو نطق بكلمة الكفر من لا يعلمه معناها لم يكفر۔۔۔(المغني: كتاب الطلاق، باب تصريح الطلاق وغيره، ص:۱۳۵، ج:۷، ط: مكتبة ابن تيمية القاهره، الموسوعة الفقهية: ماده جهل: ص: ۲۰۶، ج:۱۶، ماده: طلاق، ص: ۲۳، ج: ۲۹، ط: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاميه الكويت)

(جیم) فقہ شافعی کے مطابق ان دونوں گواہوں سے قصاص نہ لیا جائے گا، البتہ دیت خفیفہ لازم ہوگی، جیسا کہ علامہ زرکشی شافعی فرماتے ہیں:

ولو شهدا بقتل ثم رجعا، وقالا: تعمدنا، ولكن ما عرفنا انه يقتل بشهادتنا فلايجب القصاص فی الاصح، اذ لم يظهر تعمدهم للقتل۔

وفی هامشه: وانما تجب الدية ،مخففة ، وتكون فی مالهم؛ لان اقوالهم لايلزم العاقلة۔ (المنثور فی القواعد : حرف الجيم، الجهل يتعلق به مباحث ، ص: ۲۷۴، ط: دار الكتب العلميه، بيروت)

احناف کے یہاں اس صورت میں وسعت رکھی گئی ہے، چنانچہ صورت مسئلہ میں گواہوں کی گواہی کی بناء پر کسی شخص کو قصاصاً قتل کردیا گیا، بعد میں ان گواہوں نے جھوٹی گواہی دینے کا اقرار کرلیا تو اس صورت میں احناف کے یہاں گواہ متسبب ہے، یعنی بالواسطہ ذریعہ بنا ہے، اس لئے وہ قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اس سے دیت وصول کی جائے گی، جیسا کہ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ رقمطراز ہیں:

واما الذی یرجع الی نفس القتل فنوع واحد، وھو ان یکون القتل مباشرۃ، فان کان تسبیبا لا یجب القصاص ، لان القتل تسبیبا لایساوی القتل مباشرۃ، والجزاء قتل بطریق المباشرۃ ۔۔۔۔۔وعلی ھذا یخرج شھود القصاص اذا رجعوا بعد قتل المشھود علیه او جاء المشھود بقتله حیا انه لا قصاص علیھم عندنا خلافا للشافعی رحمه الله۔

۔۔۔۔۔۔۔ولنا ماذکرنا ان القتل تسبیبا لایساوی القتل مباشرۃ، لان القتل تسبیبا قتل معنی لا صورۃ، والقتل مباشرۃ قتل صورۃً ومعنًی، والجزاء قتل مباشرۃ بخلاف الاکراہ علی القتل؛ لانه قتل مباشرۃ؟ لانه یجعل المکرہ آلة المکرہ؛ کأنه اخذہ وضرب به علی المکرہ علی قتله، والفعل لمستعمل الآلة لا للآلة؛ فکان قتلا مباشرۃ، ویضمنون الدیة لوجود القتل منھم۔ (بدائع الصنائع: کتاب الجنایات، فصل فیما یرجع الی المقتول، ص: ۲۸۲، ج: ٦، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

اشترط الحنفیة فی القتل نفسه الموجب للقصاص: ان یکون مباشرۃ، لا تسبیبا، فان کان تسبیبا ففیه الدیة، کمن حفر بئرا علی قارعة الطریق، فوقع فیه انسان ومات، فعلی الحافر الدیة، واذا رجع شھود القصاص عن شھادتھم بعد قتل المشھود علیه فتجب علیھم الدیة؛ لانه لم یوجد منھم القتل مباشرۃ، وانما وجد منھم سبب القتل ۔ (الفقه الاسلامی وادلته: الباب الثالث الجنایات وعقوباتھا، القصاص والدیات، الفصل الاول، رابعا شروط القصاص، ص: ۲۵٦، ج: ٦، ط: الھدی انٹرنیشنل)

خلاصۂ بحث

(۱) اس کی تفصیلات اور مذاہب فقہاء جواب نمبر ایک کے تحت مذکور ہے۔

(۲) ضروریات دین کی کوئی جامع مانع فنی تعریف شریعت نے مقرر نہیں کی ، نہ ہی مخصوص عقائد ونظریات کو اس عنوان میں داخل فرمایا ہے؛ بلکہ یہ متقدمین ومتأخرین، متکلمین کی ایک اصطلاح ہے، جو درج ذیل ہے:

ثبوت کے اعتبار سے احکام اسلامیہ کی مختلف قسمیں ہوگئی ہیں، تمام اقسام کا اس بارے میں ایک حکم نہیں ،کفر وارتداد صرف ان احکام کے انکار سے عائد ہوتا ہے جو قطعی الثبوت بھی ہوں اور قطعی الدلالت بھی۔

قطعی الثبوت ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ ان کا ثبوت قرآن مجید یا ایسی احادیث سے ہوں جن کے روایت کرنے والے آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک سے لے کر آج تک ہر زمانہ اور ہر قرن میں مختلف طبقات اور مختلف شہروں کے لوگ اس کثرت سے رہے ہوں کہ ان سب کا جھوٹی بات پر اتفاق کرلینا محال سمجھا جائے (اسی کو اصطلاحِ حدیث میں تواتر اور ایسی احادیث کو احادیث متواترہ کہتے ہیں)۔

اور قطعی الدلالۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو عبارت قرآن مجید میں اس حکم کے متعلق واقع ہوئی ہے ،یا حدیثِ متواترہ سے ثابت ہوئی ہے ،وہ اپنے مفہوم ومراد کو صاف صاف ظاہر کرتی ہو، اس میں کسی قسم کی الجھن نہ ہو کہ جس میں کسی کی تاویل چل سکے۔

پھر اس قسم کے احکام قطعیہ اگر مسلمانوں کے ہر طبقہ خاص وعام میں اس طرح مشہور ومعروف ہوجائیں کہ ان کا حاصل کرنا کسی خاص اہتمام اور تعلیم وتعلم پر موقوف نہ

رہے؛ بلکہ عام طور پر مسلمانوں کو وراثۃً وہ باتیں معلوم ہوجاتی ہوں جیسے نماز ،روزہ ، حج ، زکوۃ کا فرض ہونا ،چوری شراب خوری کا گناہ ہونا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم الانبیاء ہونا وغیرہ؛ تو ایسے احکام قطعیہ کو ضروریات دین کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، اور جو اس درجہ مشہور نہ ہوں وہ صرف قطعیات کہلاتے ہیں ضروریات نہیں۔

اور ضروریات اور قطعیات کے حکم میں یہ فرق ہے کہ ضروریاتِ دین کا انکار باجماع امت مطلقا کفر ہے ،ناواقفیت و جہالت کو اس میں عذر نہ قرار دیا جائے گا ،اور نہ کسی کی تاویل سنی جائے گی۔

اور قطعیاتِ محضہ جو شہرت میں اس درجہ کو نہیں پہنچتے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کوئی عامی آدمی بوجہ ناواقفیت و جہالت کے ان کا انکار کر بیٹھے تو ابھی اس کے کفر وارتداد کا حکم نہ کیا جائے گا؛ بلکہ پہلے اس کو تبلیغ کی جائے گی کہ یہ حکم اسلام کے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت احکام میں سے ہے، اس کا انکار کفر ہے، اس کے بعد بھی اگر وہ اپنے انکار پر قائم رہے تب کفر کا حکم کیا جائے گا۔

(۳) ہر زمان ومکان کے حالت وظروف الگ الگ ہوتے ہیں، اور ہر جگہ کے باشندوں کے رہنے سہنے کے اور زندگی گذارنے کے طور طریق الگ الگ ہیں، اس لئے تحدید وتعیین کے ساتھ فیصلہ کرنا دشوار ہے۔

راقم ضعیف کی رائے یہ ہے کہ جہاں دین واحکام شرعی سے واقفیت کے اسباب ووسائل بڑے پیمانے پر ہو، اس لئے وہاں دین، عقائد واحکام سے واقف ہونا آسان ہو، اس کے باوجود آدمی اس سے استفادہ نہ کرے، تو اس کے حق میں جہل بطور عذر قبول نہ ہونا چاہئے ، اور جہاں اسباب ووسائل ہی نہ ہو یا کم ہو، یا استفادہ مشکل ہو وہاں جہل کو بطور عذر قبول کرنا چاہئے۔

(۴) حرمت مصاہرت کے مسائل میں جہل کو بطور عذر قبول نہ کرنا چاہئے ۔

(۵) اس صورت میں تین طلاق کو تین طلاق ماننا ہی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(۶) مختلف فقہی مسالک کے موقف مقالہ میں جواب نمبر (۲) کے تحت تفصیل سے درج ہے۔

[۱] اس شخص کے حق میں جہل کو بطور عذر قبول کیا جائے گا اور نماز روزہ کی قضا لازم نہ ہوگی ۔

[۲] فقہ شافعی کی روشنی میں اس کا اعتبار نہ ہوگا ، اور ان الفاظ کے جو احکام مرتب ہوسکتے ہیں وہ جہل کی بناء پر ساقط ہوں گے۔

فقہاء احناف نے طلاق وعتاق کے باب میں جہل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور وقوع طلاق کا فیصلہ فرمایا ہے؛ البتہ بیع وشراء میں زبان سے ناواقفیت اور جہل کا اعتبار کیا ہے ، مشائخ اوزجند کا فتویٰ اس باب میں طلاق وعتاق کے وقوع پذیر نہ ہونے کا ہے، اور یہی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے ۔

فقہ حنبلی کے مطابق ایسے آدمی کے تلفظ کا اعتبار نہ ہوگا اور احکام مرتب نہ ہوں گے اور اس شخص کو معذور سمجھا جائے گا۔

[۳] احناف کے یہاں اس صورت میں وسعت رکھی گئی ہے، چنانچہ

صورت مسئلہ میں گواہوں کی گواہی کی بناء
پر کسی شخص کو قصاصاً قتل کردیا گیا، بعد میں ان گواہوں نے جھوٹی گواہی
دینے کا اقرار کرلیا تو اس صورت میں احناف
کے یہاں گواہ متسبب ہے، یعنی بالواسطہ ذریعہ بنا ہے، اس لئے وہ قصاصاً
قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اس سے دیت
وصول کی جائے گی۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سوالنامہ:

کورونا سے پیدا ہونے والے بعض اہم مسائل

کورونا بیماری کے اثرات ۲۰۲۰ء کے آغاز میں شروع ہوئے جس نے ایک وبا کی صورت اختیار کرلی، اور دیکھتے ہی دیکھتے اس بیماری نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور لاکھوں لوگ اس بیماری کا شکار ہوکر لقمہ اجل بن گئے، بہر حال اس نے پوری دنیا کو اور انسانی زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا ہے، دینی اور دنیوی ہر سطح کے مسائل پیدا کئے، دینی مسائل پیدائش سے لے کر موت تک کے اور نماز سے لے کر حج تک کے، نیز دیگر معاملات ومناکحات کے بھی مسائل پیدا کئے ہیں، جن کے جوابات علماء امت نے اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے دیئے ہیں۔

مسائل تو اتنے ہیں کہ ایک پورا سمینار اس موضوع پر ہوسکتا ہے؛ لیکن اس موقع سے صرف چار مسائل کا انتخاب کیا گیا ہے: "۱- ورونا کے ماحول میں نماز جمعہ، ۲- کرونا کے میت کا غسل، ۳- قبر پر نماز جنازہ، ۴- غائبانہ نماز جنازہ۔

۱- کورونا کے ماحول میں نماز جمعہ:

شریعت میں نماز جمعہ کی اہمیت اور عامۃ المسلمین کی طرف سے اس کا اہتمام معلوم ومعروف ہے، عوام کی بہت بڑی تعداد صرف جمعہ کی حد تک نماز کا اہتمام کرتی ہے، اور اس کی وجہ سے صرف ایک دن مسجد میں آتی ہے اور مسجد سے اور مسلم معاشرہ سے جڑتی ہے، کچھ دین کی باتیں بھی سن لیتی ہے۔ کورونا کی وجہ سے عام نمازوں اور جمعہ میں جو پابندی لگی، تو کئی سوالات سامنے آئے کہ مسجدوں میں پابندیوں کا لحاظ رکھتے ہوئے چھوٹی چھوٹی متعدد جماعتیں کی جائیں، یا مسجد کی ایک جماعت سے الگ مکانات

وغیرہ میں بھی نماز جمعہ کا انعقاد کیا جائے؟ یا مسجد کی ایک جماعت پر اکتفا کرکے بقیہ لوگ جمعہ ادا کرنے کے بجائے ظہر پڑھیں ، اور اگر ظہر ادا کریں تو جماعت سے یا تنہا ،جبکہ اس صورت میں عوام کی بڑی تعداد نماز جمعہ ونماز ظہر دونوں سے دور رہتی ہے اور ابھی جیسا کہ اطلاعات ملیں کہ جن جگہوں میں تعدد جمعہ کا نظام نہیں بنا وہاں عامۃ المسلمین بالکل بیگانہ ہوگئے اور اب تک ان پر اثر ہے۔

الف- اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عام حالات میں ایک مسجد میں کسی بھی نماز کی ایک ہی جماعت ہوتی ہے اور دوسری منع ہے،لیکن کیا کورونا جیسی پابندیوں کے ماحول میں ایک مسجد میں ایک سے زائد جماعت کی اجازت ہوگی؟ جبکہ ہر جماعت کا امام الگ ہو اور جواز کی صورت میں کیا پابندیاں ہوں گی؟

ب- واضح رہے کہ جمعہ کی دوسری یا مزید جماعتوں کا معاملہ اس صورت میں بھی پیدا ہوتا ہے جبکہ جمعہ کے نمازیوں کی تعداد بہت زیادہ ہو اور ایک مرتبہ سب مسجد میں نہ آسکتے ہوں اور نمازیوں کے مسجد سے باہر نماز ادا کرنے میں مسائل پیدا ہوتے ہیں، اس وقت ہندوستان میں اس کی وجہ سے متعدد جگہ مسائل بلکہ فساد کی شکلیں بھی پیدا ہوئیں ، اس کی وجہ سے جن شہروں میں نماز جمعہ کی ایک سے زائد جماعت ہوتی ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس پر بھی روشنی ڈالی جائے۔

۲- مسجد میں ایک جماعت پر اکتفا کرتے ہوئے یا مزید دو ایک جماعتوں کے بعد بقیہ نمازیوں کے لئے محلہ کے مکانات میں چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے نظام کا کیا حکم ہے؟ جبکہ یہ معمول کے خلاف ہے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس سے تشتت پیدا ہوگا اور لوگ اسی کو آئندہ کے لئے معمول بنالیں گے۔

۳- مسجد میں ایک ہی جماعت کے علاوہ بقیہ لوگ یا جو رہ جائیں، پابندیوں کی وجہ سے وہ اپنے گھروں میں ظہر کی نماز تنہا ادا کریں گے یا ان حالات میں ان کو جماعت کے ساتھ ظہر ادا کرنے کی اجازت ہوگی؟

۴- کورونا کے میت کی تجہیز وتکفین سے متعلق بھی کئی مسائل پیدا ہوئے ،

ان میں سے ایک غسل وکفن کا مسئلہ ہے،کورونا کے میت کو متعلقین کے سپرد کرنے میں مختلف معاملات سامنے آئے ہیں، اگر کسی بندش کے بغیر سپردگی ہو تب تو غسل وکفن کا اہتمام کیا گیا اور کرنا چاہئے ،لیکن پابندیوں کی صورت میں جبکہ میت کو مخصوص کوَر میں لپیٹ کر سپرد کیا جائے اور کھولنے کی اجازت نہ دی جائے تو ایسی صورت میں کیا وہی کوَر کفن کے حکم میں ہو جائے گا، یا الگ کفن دینا ضروری ہوگا؟ مگر زیادہ مسئلہ غسل کا ہے، ایسی صورت میں کیا غسل دیا جائے یا تیمم کرایا جائے، اور اگر چہرہ وہاتھ کے بھی کھولنے کی اجازت نہ ہو تو کیا اسی کوَر کے اوپر کفن کے کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے ،جیسا کہ شہداء جنگ کے حق میں شریعت نے کفن کا حکم رکھا ہے، غسل کا نہیں۔

نماز جنازہ:

۵- بسا اوقات طبی عملے کورونا کے میت کو خود قبرستان لے جا کر سپرد خاک کرتا ہے اور متعلقین کو حوالہ نہیں کرتا، یا کچھ کرنے کی اجازت نہیں دیتا ،لیکن بعض اوقات تدفین کی خبر دیتا ہے اور جگہ بتا دیتا ہے، اور کبھی تو جگہ بھی نہیں بتاتا تو ایسی صورت میں :

الف- اگر قبرستان وقبر کی جگہ کا متعلقین کو علم ہو جائے ، یا میت کو حوالہ کردے مگر دفن کے علاوہ مزید کوئی موقع نہ دیا جائے، تو ایسی صورت میں کیا میت کی نماز جنازہ قبر پر ادا کی جاسکتی ہے؟ اگر ادا کی جاسکتی ہے تو اس کے لئے کیا شرائط ہیں؟

ب- اگر قبرستان اور قبر کا کوئی علم نہ ہو سکے تو کیا اس مخصوص صورت میں غائبانہ نماز جنازہ کی اجازت ہوگی؟ جبکہ عام حالات میں حنفیہ کے یہاں اس کی اجازت نہیں ہے؟

❖❖❖❖❖

جواب:

کورونا سے پیدا ہونے والے بعض اہم مسائل

کورونا کے ماحول میں نماز جمعہ وجماعت:

جواب:(۱)[الف]

کرونا وائرس وبا سے بچاؤ کے لیے احتیاطی تدابیر کے طور پر ماہرینِ صحت کی ہدایات کے بموجب حکومت نے مساجد میں لوگوں کے زیادہ اجتماع سے منع کرتے ہوئے یہ فیصلہ صادر کیا تھا کہ صرف چار پانچ افراد ہی مسجد میں جمعہ اور جماعت کی نماز ادا کر سکتے ہیں، جبکہ بعض علاقوں میں مساجد میں داخلے ہی پر پابندی عائد کردی گئی، ایسے فیصلے صادر ہوتے ہی گھروں میں نماز ادا کرنے سے متعلق متعدد سوالات سامنے آئے، ذیل میں اسی حوالے سے چند اہم مسائل ذکر کیے جاتے ہیں:

جماعت کی اہمیت:

شریعت نے بڑی تاکید کے ساتھ مرد حضرات کو باجماعت نماز کی ادائیگی کا حکم دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے حضرات فقہائے کرام اس کو واجب قرار دیتے ہیں، البتہ متعدد حضرات اہلِ علم کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ ہے، جو کہ واجب کے قریب ہے، اسی کے ساتھ ساتھ احادیث مبارکہ میں باجماعت نماز کے بڑے فضائل بھی بیان کیے گئے ہیں، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”جماعت کی نماز انفرادی نماز سے ستائیس درجے افضل ہے۔“ جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے:

عن نافع عن ابن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ”صلاةُ الجماعةِ أفضل مِنْ صلاةِ الفَذّ بسبعٍ وعشرين درجة“۔ (كتاب المساجد ومواضع الصلوة، باب فضل صلوة الجماعة، رقم الحديث: ۶۵۰/۲۴۹، ص: ۱۵۹، ط: بيت الافكار الدوليه الاردن)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

الجماعة سنة مؤكدة، كذا في المتون والخلاصة والمحيط و محيط السرخسي۔ وفي الغاية: قال عامّة مشايخنا: إنها واجبة، وفي ”المفيد“ وتسميتُها سنة، لِوجُوبها بالسنّةِ۔ وفي ”البدائع“: تجبُ على الرجال العُقلاء البالغين الأحرارِ القادرِين على الصلاة بالجماعة من غير حرجٍ۔ (الفتاوى الهنديه: كتاب الصلوة، الباب الخامس في الامامة، الفصل الاول في الجماعة، ص: ۹۱، ج: ۱، ط: دار الكتب العلميه، بيروت)

علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

(والجماعة سنة مؤكدة للرجال) قال الزاهدي: أرادُوا بالتأكيد الوُجُوب إلا في جُمعة وعِيدٍ فشرط۔۔۔۔۔۔۔ (وقيل: واجبة، وعليه العامة) أي عامة مشايخنا، وبه جزم في التحفة وغيرها۔ قال في البحر: وهو الراجح عند أهل المذهب۔ (فتُسنُّ أو تجب) ثمرته تظهرُ في الإثم بتركها مرّة (على الرجال العُقلاء البالغين الأحرار القادرين على الصلاة بالجماعة من غير حرج)۔۔۔إلخ۔ (الدر المختار: كتاب الصلوة، باب الامامة، ص: ۲۸۷-۲۹۱، ج: ۲، ط: زكريا بكڈپو، ديوبند)

جماعت کی تاکید، ایک ہی جماعت پر اکتفاء اور ایک سے زائد جماعت کی کراہت وممانعت کی علت فقہاء نے تقلیل جماعت بیان کی ہے، جیسا کہ علامہ کاسانیؒ نے لکھا ہے:

ولأن التكرار يؤدي إلى تقليل الجماعة، لأن الناس اذا علموا انهم تفوتهم الجماعة، فيستعجلون، فتكثر الجماعة، واذا علموا انها لا تفوتهم يتأخرون فتقل الجماعة، وتقليل الجماعة مكروه، بخلاف المساجد التي على قوارع الطرق۔۔۔ (بدائع الصنائع: كتاب الصلوة، تكرار الجماعة في المسجد، ص: ۳۸۰، ج: ۱، ط: زكريا بكڈپو، ديوبند)

علامہ ابن نجیمؒ رقمطراز ہیں:

قال قاضیخان فی شرح الجامع الصغیر: رجل دخل مسجدا قد صلی فیه أهله، فإنه یصلي بغیر أذان وإقامة، لأن فی تکرار الجماعة تقلیلها۔ (البحر الرائق: کتاب الصلوۃ، باب الإمامة، ص:٦٠٥، ج:۱، ط:زکریابکڈپو، دیوبند)

جماعت کی مذکور اہمیت پر عمل کی خواہش کے باوجود حکومتی پابندیوں کی وجہ سے مسجد میں پہنچنا مشکل ہوجاتا ہے، نیز وبائی صورت حال میں جماعت میں تقلیل ہی مقصود ہے، اور مسجد میں متعدد جماعتیں کی جائے تو لوگوں کی آمد ورفت مسلسل ہوتی رہے گی، جو خطرہ کا باعث اور افسران کی نظر میں قانون شکنی میں شمار کی جاسکتی ہے، اس لئے مسجد میں ایک ہی جماعت ہو، اور بقیہ حضرات اپنے اپنے محلوں میں جماعت سے نماز پڑھیں، اگر بآسانی پڑھی جاسکتی ہو۔

ویسے بھی عذر کی وجہ سے ترک جماعت کی اجازت ہوجاتی ہے، اور حکومتی پابندی بھی ایک عذر ہے، اس لئے مسجد میں ایک ہی جماعت پر اکتفاء بہتر ہے، علامہ ابن ہمامؒ تحریر فرماتے ہیں:

وقد سمعت ان الجماعة تسقط بالعذر، فمن الأعذار المرض، وکونه مقطوع الید والرجل من خلاف، او مفلوجا، او مستخفیا من السلطان۔۔۔۔۔۔

(فتح القدیر: کتاب الصلوۃ، باب الامامة، ص:۳۵۳، ج:۱، ط:زکریابکڈپو، دیوبند)

اس لئے مسجد میں جماعت ثانیہ نہ کرنا ہی بہتر ہے، تاکہ لوگ مسجد میں جمع نہ ہوجائیں، اور ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو وقت دیا جائے تو وہ اس کی رعایت نہ کریں، حضرت حسن بصریؒ صحابۂ کرام کا معمول ذکر کرتے ہیں کہ مسجد میں ایک جماعت ہوجانے کے بعد دوسری جماعت کرنے کے بجائے وہ تنہا نماز پڑھتے تھے۔

عن کثیر عن الحسن قال: کان اصحاب محمد ﷺ اذا دخلوا المسجد، وقد صُلّی فیه صلّوا فرادی۔۔۔ حدثنا هشیم، قال اخبرنا منصور عن الحسن، قال: إنما کانوا یکرهون ان یُجمّعوا مخافة السلطان۔ (المصنف لابن ابی شیبة: کتاب الصلوۃ، باب من قال یصلون فرادی ولا یجمعون، وباب فی القوم یجیئون الی المسجد وقد

صُلّي فیه۔۔۔، رقم:۷۱۷۷، ۷۱۸۸، ص:۵۳، ۵۵، ج:۵، ط:المجلس العلمي، سملک)

یورپی افتاء کونسل کی طرف سے شائع فیصلہ میں بھی مسجدوں میں ایک سے زائد جماعتوں کے بجائے گھروں اور محلوں میں جماعت کا ہی فیصلہ تحریر کیا گیا، جو درج ذیل ہے:

ننصح بإقامة صلوۃ الجماعة فی البیوت عند تعذر اقامتها فی المساجد للسبب المذکور، والصبر علی هذا الوضع واحتساب اجره وتکثیر الدعاء کي یفرج الله عن الانسانیة هذه الکربة الشدیدة۔ (فتاوی العلماء حول فیروس کورونا: مسائل فقهیة وآداب شرعیة، فتوی رقم:۳، ص:۲۹)

[باء]

کرونا وائرس وبا سے بچاؤ کے لیے احتیاطی تدابیر کے طور پر بہت سے شہروں میں حکومت نے مساجد میں جمعہ اور جماعت کی نماز میں نمازیوں کی تعداد نہایت ہی محدود کرتے ہوئے یہ فیصلہ صادر کیا تھا کہ صرف چار پانچ افراد ہی مسجد میں جمعہ اور جماعت کی نماز ادا کرسکتے ہیں، یہ فیصلہ صادر ہوتے ہی گھروں میں نماز جمعہ ادا کرنے سے متعلق متعدد سوالات پیدا ہوئے، ذیل میں اسی حوالے سے کچھ تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

مساجد اور وہ مقامات جہاں جمعہ کی نماز ادا کی جاتی ہے، وہاں امام سمیت کم از کم چار افراد جمعہ کی نماز ادا کرلیں، جبکہ دیگر حضرات سے متعلق حضرات اکابر کی دو آراء سامنے آئی۔

(۱) جامعہ دارالعلوم کراچی کے حضرات کی رائے یہ ہے کہ دیگر حضرات گھروں میں جمعہ کی بجائے ظہر کی نماز باجماعت ادا کریں، بصورتِ دیگر تنہا ادا کرلیں، البتہ اس صورت میں جامعۃ الرشید کے اہل علم حضرات کی رائے یہ ہے کہ ظہر کی نماز باجماعت بھی جائز ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ تنہا ادا کرلی جائے۔

یہ رائے بعض فقہی جزئیات کو مدنظر رکھتے ہوئے قائم کی گئی ہے، جیسا کہ الموسوعۃ

الفقہیہ میں درج ہے کہ بادشاہ کے خوف ، بالفاظ دیگر قانونی مجبوری، دشمن، چور وغیرہ اعذار کی بناء پر ان لوگوں پر جمعہ واجب ہی نہ ہوگا جیسا کہ ملتقی الابحر کے حاشیہ میں ہے :

وكذا لايخاطب بها المحبوس، والخائف من السلطان أو اللصوص، وكذامن حال بينه وبينهامطر شديدأو الثلج أو الوحل أو نحوها۔

وكره للمعذور إلخ، يعني يكره تحريماًللمعذور والمسجون ومن فاتتهم الجمعة بمصر لعذر، أن يصلوا الظهر بجماعة يومها قبل الجمعة وبعدها، لما في ذلک من تقليل جماعة الجمعة، وصورة معارضة صلاة الجمعة بصلاة الظهر في يوم الجمعة۔(التعليق الميسر ملتقى الابحر: باب الجمعة، ص: ۱۴۷-۱۴۶،ج: ۱، مؤسسة الرسالة، بيروت)

(۲) جبکہ جامعہ بنوری ٹاؤن اور دیگر متعدد اہل علم کی رائے یہ ہے کہ چند حضرات مل کر گھروں اور دیگر مقامات میں جمعہ کی نماز قائم کرنے کی کوشش کریں، البتہ جہاں جمعہ کی ادائیگی مشکل ہوتو وہاں ظہر کی نماز تنہا ادا کریں، ایسی صورت میں بعض حضرات باجماعت ظہر کی نماز کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔

یہ رائے اس لئے اہم ہے کہ اجتماع کی صورت میں جن دیہاتوں میں جمعہ ہوتا تھا ، وہاں انفرادی جماعتوں سے تقلیل جماعت کی علت باقی نہیں رہتی، کیونکہ حکومت اور ادارۂ صحت کو تقلیل ہی مقصود ہے، اور دوسری طرف معاشرہ میں بہت سے افراد نمازوں کے پابند نہیں ہوتے ، البتہ جمعہ کی ان کے دلوں میں اہمیت ہے، تو یہ جمعہ میں شریک ہوجاتے ہیں، اور اس طرح وہ نماز کا فریضہ ادا کر لیتے ہیں، اگر ظہر ہی پڑھی گئ تو ممکن ہے کہ ایسے افراد مسجد سے اور نمازوں سے مربوط ہی نہ رہیں، اس لئے بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر بآسانی ممکن ہوتو محلوں میں جمعہ کی جماعتیں قائم کی جائیں۔

ہندوستان کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے دارالعلوم دیوبند نے جو فیصلہ دیا ہے

اس سے اسی دوسری رائے کی تائید ہوتی ہے، اور اس پر عمل مناسب معلوم ہوتا ہے۔

جن شہروں ،قصبات یا بڑے گاؤوں میں جمعہ کی شرائط پائی جاتی ہیں اور وہاں کی مساجد میں باقاعدہ جمعہ ہوتا آرہا ہے ، وہاں موجودہ صورت حال میں انتظامیہ (پرشاسن) کی طرف سے جتنے افراد کی اجازت ہو، اُن کے ساتھ جمعہ قائم کیا جائے؛ بہ شرطیکہ امام کے علاوہ کم از کم تین مرد مقتدی ہوں، اور اگر کسی شہر یا قصبہ میں موجودہ صورت حال سے پہلے ،وہاں کی بعض مساجد میں جمعہ ہوتا تھا اور بعض میں نہیں، تو جن مساجد میں جمعہ نہیں ہوتا تھا، وہاں بھی حالات کی بحالی تک (انتظامیہ کی اجازت کے مطابق) چار، پانچ افراد کے ساتھ جمعہ ادا کرلیا جائے، تاکہ کچھ لوگوں کا جمعہ وہاں ہوجائے۔

اور ملک کی موجودہ صورت حال میں مساجد میں جو پانچ ، چھ سے زائد لوگوں کو منع کیا جارہا ہے ، یہ قانونی مصلحت اور حکومتی پابندی کی بنا پر ہے اور ایسی ممانعت اذن عام کے منافی نہیں ہوتی، کیوں کہ مقصد لوگوں کو نماز جمعہ سے روکنا نہیں، بلکہ قانون شکنی کی صورت میں ہونے والی بڑی پریشانیوں سے بچنا ہے۔

أما إذا كان لمنع عدو يخشى دخوله، وهو في الصلاة، فالظاهر وجوب الغلق اهـ۔ حلبي(حاشية الطحطاوي على الدر، ج: ۱، ص: ۳۴۴، ط: مكتبة الاتحاد، ديوبند)

قوله: ”لم تنعقد“: يحمل على ما إذا منع الناس، لا ما إذا كان لمنع عدو أو لقديم عادة، وقدمر۔(المصدر السابق: ۳۴۴: ۱، ط: مكتبة الاتحاد، ديوبند)

امداد الفتاوی میں ہے :

اذن عام ہونا بھی منجملہ شرائط صحت جمعہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ خود نماز پڑھنے والے کو روکنا وہاں مقصود نہ ہو، باقی اگر روک ٹوک کسی اور ضرورت سے ہو، وہ اذن عام میں مخل نہیں۔ (امداد الفتاوی: کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ الجمعہ والعیدین، سوال نمبر: ۵۴۰، ص: ۶۱۴، ج:۱، ط: مکتبہ زکریا، دیوبند)

امداد الاحکام میں ہے:

اگر چھاؤنی یا قلعہ میں جمعہ ادا کیا جائے تو جائز ہے، گو چھاؤنی اور قلعے میں دوسرے لوگ نہ آسکتے ہوں، کیوں کہ مقصود نماز سے روکنا نہیں ہے؛ بلکہ انتظام مقصود ہے۔(امداد الاحکام:۱/۷۵۱،ط: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

(ب): محلہ کے جولوگ مسجد میں جمعہ ادا نہ کرسکیں اور وہ اپنی بیٹھک یا باہری کمرے میں انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کے بغیر،اذن عام کے ساتھ جمعہ قائم کرسکتے ہوں ،یعنی: آس پاس والوں کو جمعہ کی اطلاع کردی جائے تاکہ جوکوئی جمعہ میں آنا چاہے آسکے؛ اگر چہ قانونی مصلحت اورحکومتی پابندی کی وجہ سے پانچ کے بعد مزید لوگوں کومنع کردیا جائے،تو وہ حضرات بھی امام کے علاوہ کم ازکم تین بالغ مردمقتدیوں کو لے کرمختصر خطبہ اورمختصر قراءت کے ساتھ جمعہ ہی ادا کریں، اوراگرکسی جگہ انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کا اندیشہ ہوتو جمعہ سے پہلے زبانی بات چیت کے ذریعہ انہیں اعتماد میں لے لیا جائے۔

(ج): اور جوحضرات اپنی بیٹھک یا باہری کمرے میں اوپر ذکر کردہ تفصیل کے مطابق جمعہ قائم نہ کرسکیں ،خواہ اس وجہ سے کہ کوئی جمعہ پڑھانے والا میسر نہ ہو یا انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کا اندیشہ ہواورانتظامیہ کواعتماد میں نہ لیا جاسکے یا کسی کی طبیعت پرخوف وہراس غالب ہو یا امام کے علاوہ مردمقتدی صرف ایک یا دوہوں ،وہ حضرات شریعت کی نظر میں معذور ہوں گے اوراُن کے لیے جمعہ کی جگہ ظہر پڑھنا بلا کراہت درست ہوگا؛ کیوں کہ اسلام میں اپنے کو پریشانی میں ڈالنے کا حکم نہیں ہےاورنہ اس کی اجازت ہے۔

(۳،۲)

جمعہ کا نظام بھی عام دنوں کی طرح رہے گا،مسجد میں ایک مختصر جماعت ہوگی جس میں متعین افراد ہی شریک ہوں اور باقی لوگ گھر میں تنہا ظہر کی نماز پڑھ لیں، البتہ جن

جگہوں پر جمعہ ہوتی تھی لیکن موجودہ حالات کی بناپر جمعہ کے لیے مسجد میں نہیں جاپارہے ہیں، وہ لوگ مسجد کی جماعت کے بعد اپنے گھروں یامحلوں میں چند افراد مل کر جمعہ کرسکتے ہیں، جمعہ کی نماز کے لیے مسجد ضروری نہیں ہے؛ بلکہ شہر یا بڑا قصبہ ہونا اوراذن عام کا ہونا شرط ہے، اس لیے چند افراد مل کرمحلہ کے لوگوں کومطلع کرکے باہر کے حصے میں جہاں محلہ کے لوگوں کو آنے کی اجازت ہو، اس جگہ میں جمعہ قائم کریں اور زیادہ لوگوں کوجمع نہ کریں کہ حکومت کے قانون کی مخالفت لازم آئے، اس لیے چند ہی افراد ہو جس کی حکومت کی طرف سے اجازت ہے، اس سے زائد افراد جمع نہ ہوں ، حالات کا تقاضہ ہے کہ گھروں پربھی بڑا مجمع نہ کیا جائے ؛ بلکہ چندحضرات مل کراگر جمعہ قائم کرسکتے ہوں تو جمعہ قائم کرلیں، ورنہ تنہا ظہر کی نماز پڑھ لیں۔

اگر آدمی تنہا ہو یا دولوگ ہوں تو وہ ظہر کی نماز پڑھیں، جمعہ کی نماز کے لیے امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے ،جن علاقوں میں پہلے سے جمعہ کی نماز نہیں ہوتی تھی اورلوگ دور دراز کی مسجدوں میں جمعہ کے لیے جاتے تھے،اب وہ وہاں نہیں جاسکتے ہیں،تو وہ لوگ اپنی مسجد میں یا اپنے گھروں میں جمعہ نہیں کریں گے ؛ بلکہ ظہر کی نماز جماعت سے پڑھیں گے۔

دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ اس بابت درج ذیل ہے:

شہر،قصبہ یا بڑے گاؤں میں جن لوگوں کے لیے جمعہ کا نظم نہ ہوسکے یا وہ کسی عذر کی بناپر یا بلاعذر جمعہ نہ پڑھ سکیں ، وہ ظہر کی نماز تنہا ،تنہا پڑھیں گے، جماعت کے ساتھ نہیں؛ کیوں کہ جس بستی میں جمعہ کی شرائط پائی جاتی ہوں اور وہاں جمعہ قائم ہوتا ہو،خواہ ایک جگہ یا متعدد جگہ ؛ نیز بڑی جماعت کے ساتھ یا چھوٹی جماعت کے ساتھ،وہاں معذور یا غیرمعذور ہرایک کے لیےظہر کی نماز باجماعت مکروہ ہے،فقہ حنفی کی تمام بنیادی کتابوں اور اکابر علمائے دیوبند کے فتاوی میں ایسا ہی ہے اورفقہی دلائل کی بنیاد پر یہی صحیح ہے،اور جولوگ ظہر باجماعت کی اجازت دیتے ہیں ،اُن کی رائے پراکثر

اہل علم واصحاب فتویٰ کا عدم اطمینان بجا ہے۔

قوله: صورة المعارضة": لأن شعار المسلمين فى هذا اليوم صلاة الجمعة، وقصد المعارضة لهم يؤدي إلى أمر عظيم، فكان فى صورتها كراهة التحريم، رحمتي۔ (رد المحتار: كتاب الصلاة، باب الجمعة، ص:۳۳، ج:۱، ط: مكتبة زكريا ديوبند)

لأن المأمور به فى حق من يسكن المصر فى هذا الوقت شيئان: ترك الجماعة وشهود الجمعة، وأصحاب السجن قدروا على أحدهما، وهو ترك الجماعة فيأتون بذلك۔ (المبسوط للسرخسي، باب صلاة الجمعة، ص: ۳٦، ج:۳، ط: دار المعرفة، بيروت)

اور جن چھوٹے گاؤں میں جمعہ کی شرائط نہیں پائی جاتیں ،وہاں کے باشندگان ،حسب معمول ، جمعہ کے دن بھی مسجد یا اپنے اپنے گھروں میں ظہر کی نماز باجماعت ادا کریں گے، انہیں ظہر کی نماز تنہا تنہا پڑھنے کی ضرورت نہیں ۔

ومن لا تجب عليهم الجمعة من أهل القرى والبوادي؛ لهم أن يصلوا الظهر بجماعة يوم الجمعة بأذان وإقامة۔ (فتاوى الخانية على هامش الهندية: كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، ص:۱۷۷، ج:۱، ط: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر)

(قوله: في مصر) : أما في حق أهل السواد فغير مكروه؛ لأنه لا جمعة عليهم۔ (حاشية الطحطاوي على الدر، ۱/۳۴٦، ط: مكتبة الاتحاد، ديوبند)

(۴) تجہیز وتکفین:

مسلمان انتقال کرجائے تو اس کو غسل اور کفن دینا ،اس کی صلوۃ جنازہ پڑھنا اور تدفین مسلمانوں پر میت کے حقوق میں سے ہے ،کیونکہ انسان حیات میں بھی قابل عظمت واحترام ہے،تو مرنے کے بعد بھی شریعت نے اس کی تعظیم وتکریم کے طور پر یہ حقوق لازم فرمائے ،اور فقہاء نے اس کو فرض کفایہ کہا ،جیسا کہ دکتور سالم عبداللہ اور دکتور خلیل محمد لکھتے ہیں:

يُعد غسل الميت حقا وواجبا على المسلمين على الكفاية، فإذا قام به بعضهم سقط الفرض عن باقيهم، وان لم يقم البعض، حَرِج الجميع، ولو اجتمع اهل بلدة على تركه قوتلوا، ولو صلوا عليه قبل الغسل اعادوا الصلوة۔۔۔ (حقوق الموتى فى الشريعة الاسلامية: المبحث الاول: ص:۴، وزارة الاوقاف والشئون الدينيه غزة فلسطين)

مختصرا یہ کہ موت اور اس کے بعد کے احکام فقہاء نے بالتفصیل بیان فرمائے، البتہ کورونا وبائی مرض میں لوگوں کے جو حالات ہیں ،اور حکومت وشعبۂ صحت کے احکامات وہدایات کی روشنی میں حکومت کے شعبۂ صحت کی طرف سے پابندیاں عائد کردی جائے یا اور کوئی عذر پیش آجائے تو اس وقت غسل وکفن کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس حکم میں کوئی تبدیلی ہوگی؟

اگر ہسپتال کا عملہ یا حکومتی افسران کی طرف سے کچھ نرمی برتی جائے، سختی نہ ہو،ایسی صورت میں اگر احتیاطی تدابیر کے ساتھ غسل اور تجہیز وتکفین ہوسکتی ہوتو اس کی ادائیگی واجب ہوگی ،جیسا کہ حضرت اقدس مفتی احمد صاحب خانپوری دامت برکاتہم ایک سوال کے جواب میں رقمطراز ہیں:

سوال: ہمارے یہاں ایک آدمی کا انتقال ہوا اور وہ ایڈز کا مریض تھا، اسپتال والوں نے اس کو سل پیک کردیا پلاسٹک سے ،اور ان کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تک میت دفن نہیں ہوتی اس کو کھولنے نہیں دیتے، تو اس صورت میں میت کے غسل کے لیے کیا کریں؟ کیا بغیر غسل دفن کرسکتے ہیں؟

الجواب: حامداًومصلیًاومسلماً:

میت پلاسٹک میں سل پیک ہے تو غسل کا پانی اس کے جسم کو نہیں لگے گا اور غسل درست نہ ہوگا، ان کو بتلایا جائے کہ شریعت اسلامی میں میت کو غسل دینا زندوں پر فرض ہے، اس لئے ہم اس کو غسل دے دیں، اس کے بعد آپ اس کو پیک کردیں؛ تاکہ ہم اور آپ دونوں اپنی ذمہ داری پوری کرسکیں، ان کے پیک کرنے کے بعد کفن پہنا کر

دفنایا جائے ۔**فقط واللہ تعالی أعلم** ۔(محمود الفتاوی: کتاب الصلوۃ، باب احکام الجنائز، ص:۲۳۹، ج:۵، ط: مکتبۂ محمودیہ، ڈابھیل)

اور اگر میت پلاسٹک کور میں لپیٹ کر حوالے کیا گیا اور کھولنے سے منع کیا گیا ،اور اس کو غسل دینا اور کفن دینا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں پلاسٹک ہی کو کفن تصور کرتے ہوئے بلاغسل وتیمم جنازہ کی نماز پڑھ کر اس کو دفن کیا جائے، ایسی صورت میں مسلمان اپنی استطاعت کے مطابق میت کے حقوق بجالانے کا پابند ہونا چاہئے ،جیسے قرآن مجید میں تکلیف شرعی کو استطاعت سے مقید کرتے ہوئے فرمایا: {**لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها**}۔ (البقرۃ:۲۸۶) اور دوسری جگہ وسعت وقدرت سے زائد کی تکلیف نہ دیئے جانے کا تذکرہ فرمایا: {**لا یکلف اللہ نفسا إلا ما آتاها**}۔ (الطلاق:۷)

حضرت مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب دامت برکاتہم رقمطراز ہیں:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کا معاملہ ومریض ومیت ہو، وہاں کے طبی عملہ کی ہدایات کا پورا لحاظ کیا جائے، اگر ہسپتال والے میت کی لاش کو بغیر کسی کور وغیرہ کے دیں اور کہیں کہ متعلقین لے جاکر اپنے معمولات کے مطابق کفن دفن کریں، تو ایسی صورت میں غسل دیا جاسکتا ہے، مگر احتیاط کے ساتھ، اور بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ غسل نہ دے کر تیمم پر اکتفاء کی جائے، اس لئے کہ غسل کی صورت میں میت کے بدن کو زیادہ ہاتھ لگے گا، اور زیادہ دیر اس کے پاس رہنا ہوگا۔

اور اگر ہسپتال والے لاش کو پیک کرکے محض دفن کرنے کے لئے دیں تو پھر غسل وتیمم دونوں ہی ناممکن ہے کہ بدن کو ہاتھ نہیں لگایا جاسکے گا، تو غسل یا تیمم کیسے ہوگا؟ لہذا دونوں ساقط ہوں گے، جیسے اس صورت میں ہوگا جبکہ طبی عملہ ہی براہ راست میت کی تدفین کردے، اور متعلقین کو نہ لاش دے اور نہ معاملہ ان کے سپرد کرے۔

کتب فقہ میں ایسے مسائل موجود ہیں جن میں غسل کے بغیر تدفین کی بات آئی ہے، شہید جنگ کا حکم ومعاملہ معروف ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جاتا، البتہ کفن دیا

جاتا ہے، اور نماز پڑھی جاتی ہے۔(کرونا مسائل واحکام: باب موت اور اس کے احکام، ص:۱۰۵، ط: مکتبۂ احسان لکھنؤ)

یورپی افتاء کونسل نے ۲۵-۲۸ مارچ ۲۰۲۰ میں ZOOM APP پر "**المستجدات الفقهية لنازلة فيروس كورونا كوفيد ١٩**" عنوان پر ایک مجلس کا انعقاد کیا اور کورونا کے ماحول میں پیدا ہونے والے مختلف حالات کے پیش نظر ۳۰/سوالات کے جوابات جاری کئے، اس میں سوال نمبر ۱۹ کے تحت میت کے غسل وتیمم کا متفقہ جواب درج ذیل ہے:

الفتوى-كما هو معلوم - تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال، وقد تقرّرت في فقهنا الإسلامي جملة من القواعد التي تراعي الظروف الاستثنائية وحالات الضرورة، ومنا:"الضرورات تبيح المحظورات"، (المشقة تجلب التيسير)، (لا تكليف إلا بمقدور) ، وهذه القواعد كلّها ونظائرها وفروعها، إنما بُنيتْ على استقراء نصوص الوحي، ومن ذلك قول الله تعالى{لا يُكلّفُ اللهُ نَفْسًا إلَّا وُسْعَهَا} وقوله: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ حَرَجٍ} وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا) وغيرذلك من النصوص الكثيرة، ومن هنا فإننا ومع تأكيد ضرورة الالتزام بالقوانين والتعليمات الصادرة عن الدولة والجهات المعنية، نلخص الأجوبة عن أهم الأسئلة المطروحة في باب الجنائز وأحكامها في ظل هذا الوضع الحرج، في النقاط الآتية:

أولاً: بالنسبة لغسل المتوفّى من المصابين بهذا المرض فإنّ المجلس بعد تقاشات مستفيضة وسؤال الأطباء العاملين في مناطق الوباء، انتهى إلى ترجيح دفن الميت المصاب بداء كورونا بالكيس وفي التابوت الذي خرج به من المشفى، دون تغسيل أو تيمم حتى إن سُمح به قانوناً وذلك لمايلي:

- إنّ تغسيل الميت المسلم على اختلاف بين الفقهاء في حكمه، فجمهورهم على الوجوب، وفي قول عند المالكية والحنفية أنّه سنة مؤكدة،

وهو خلافٌ معتبر، وسببه: أنّ الغسل نُقل بالعمل لا بالقول، والعمل ليس له صيغة تُفهِم الوجوب، أولا تُفهمه، كما أنّه ورد على سبيل التعليم له، لا الأمر به، والراجح هو وجوب الغسل، لكنّه لايُقدر عليه إلا في الأحوال الطبيعيّة، أما في الأحوال الاستثنائيّة كأوقات الأوبئة والطواعين فيجوز ترک التغسيل والتيمم۔(فتاوى العلماء حول فيروس كورونا: البيان الختامي للمجلس الاوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة بتقنية Zoom التواصلية، رقم: الفتوى: ۱۹/۳۰، ص:۷۴، ط: دار البشير القاهره)

جواب: (۵)

ہر ایک کی موت کا ایک وقت مقرر ہے، اور ہر جاندار کو اس طے شدہ وقت میں موت آتی ہے، بعض مرتبہ اس موت کے اسباب امراض ہوتے ہیں، اور آج کل بہت سے لوگ عمومی وباء یعنی ''کورونا'' مرض کے سبب انتقال کر گئے اور اس مرض میں ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق تعدیہ ہے، اورحکومت کی طرف سے اس مرض کا حامل شخص، زندہ ہو یا مردہ، اس کے بارے میں حکومت کے شعبۂ صحت کی طرف سے کچھ شرائط اور پابندیاں ہوتی ہے، ایسے میں مسلمانوں کے لئے دیگر عبادات کی طرح تجہیز وتکفین کے بارے میں بھی کچھ سوالات پیدا ہوجاتے ہیں، اور اس کا حل اور عوام الناس کی رہنمائی ضروری ہوجاتی ہے، تجہیز وتکفین اور صلوۃ جنازہ کے بارے میں بھی کچھ سوالات سامنے آئے، اس کا جواب درج ذیل ہے۔

(الف) اگر کورونا میں فوت شدہ شخص کی قبر وقبرستان کا علم ہوجائے، یا ہسپتال کے ملازمین گائیڈ لائن کے مطابق میت حوالے کردیں، لیکن تدفین کے علاوہ کوئی موقع نہ دے تو ایسی صورت میں جب تک میت کے تفسخ کا ظن غالب نہ ہوجائے، اس وقت تک قبر پر صلوۃ جنازہ پڑھی جاسکتی ہے، چاہے گائیڈ لائن کے مطابق بے غسل وکفن تدفین عمل میں آئی ہو، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ کو مسجد کی صفائی کرنے والے کسی مرد یا عورت کی موت کا علم نہ ہوا، ایک دن آپ نے علم

ہونے پر اس کی قبر پر صلوۃ جنازہ پڑھی۔

عن ابی رافع عن ابی هريرة رضي الله عنه ان اسود رجلا او امرأةً كان يَقُمُّ المسجد، فمات، ولم يعلم النبي ﷺ بموته، فذكره ذات يوم، فقال: ما فعل ذلک الانسان؟ قالوا: مات يا رسول الله! قال: أفلا آذنتُمُوني؟ فقالوا: إنه كان كذا، وكذا قصته، قال: فحقروا شأنه، قال: فدُلّوني على قبره، فاتى قبره، فصلى عليه۔(صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب الصلوة على القبر بعد ما يدفن، رقم: ۱۳۳۷، ص: ۱۶۱، ط: دار ابن حزم، القاهره)

اس باب پر کلام کرتے ہوئے علامہ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

باب الصلوة على القبر بعد ما يدفن، وهذه ايضا من المسائل المختلف فيها، قال ابن المنذر: قال بمشروعيته الجمهور، ومنعه النخعي ومالک وابو حنيفة، وعنهم ان دفن قبل ان يصلى عليه شرع، والا فلا۔(فتح الباری: ص:۴۴۸، ج:۳)

تاہم احناف کے یہاں قبر پر نماز کے بارے میں شرط یہ ہے کہ قبر پر اس وقت تک نماز پڑھی جاسکتی ہے، جب تک میت کے تفسخ کا ظن غالب نہ ہو، یہ تفسخ کتنے دنوں میں ہوسکتا ہے؟ اس بابت ہمارے فقہاء کی ایک رائے یہ ہے کہ اس کی تحدید تین دن ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے، اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس کی کوئی تحدید نہیں کی جاسکتی، اس لئے کہ تفسخ کا تعلق موسم کے اختلاف، جگہ کے مختلف ہونے اور مردہ کی لاغری وموٹاپن سے ہے، اس لئے غالب گمان یہ ہو کہ تفسخ نہ ہوا ہوگا وہاں تک نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

جیسا کہ علامہ فرید الدین دہلویؒ رقمطراز ہیں:

قال الحاكم الشهيد رحمه الله: وفي الأمالي عن أبي يوسف أنه يصلي على الميت في القبر إلى ثلاثة أيام، وبعد ما مضت الثلاثة لا يصلي عليه، وهكذا روى ابن رستم في النوادر عن محمد عن أبي حنيفة، والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم، لأن تفرق الأجزاء يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد وباختلاف

الأمكنة وباختلاف حال الميت فى السمن والهزال، وإنما المعتبر غالب الرأى، وفي التهذيب: وعن محمد: إذا كان مهزولا يصلى إلى عشرة أيام، وفى شرح الطحاوي: إذا شك فى التمزق لم يصل عليه۔ (الفتاوى التاتارخانيه: كتاب الجنائز، رقم: ۳۷۶۰، ص: ۹۷، ج: ۳، ط: زكريا بكڈپو، ديوبند)

ملک العلماء علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ولو دفن بعد الغسل قبل الصلاة عليه صلى عليه في القبر ما لم يعلم أنه تفرق۔ وفي "الأمالي" عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال: يصلي عليه إلى ثلاثة أيام، هكذا ذكر ابن رستم عن محمد۔

أما قبل مضي ثلاثة أيام فلما روينا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى على قبر تلك المرأة۔

فلما جازت الصلاة على القبر بعد ما صلى على الميت مرة، فلأن تجوز في موضع لم يصل عليه أصلاً أولى۔

وأما بعد الثلاثة أيام لا يصلي، لأن الصلاة مشروعة على البدن، وبعد مضي الثلاث ينشق ويتفرق فلا يبقى البدن۔ وهذا لأن في المدة القليلة لا يتفرق۔

وفي الكثيرة يتفرق فجعلت الثلاث في حد الكثرة لأنها جمع۔ والجمع ثبت بالكثرة۔ ولأن العبرة للمعتاد، والغالب في العادة أن بمضي الثلاث يتفسخ ويتفرق أعضاؤه، والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم۔ لأنه يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد، وباختلاف حال الميت في السمن والهزال، وباختلاف الأمكنة فيحكم فيه غالب الرأي وأكبر الظن۔

فإن قيل: روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين۔ فالجواب أن معناه والله أعلم أنه دعا لهم۔ (بدائع الصنائع: كتاب الصلوة، باب صلوة الجنازة، فصل في بيان ما تصح وما تفسد وما يكره، ص: ۵۵، ج: ۲، ط: زكريا بكڈپو ديوبند)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

وفي المعتصر من مختصر مشكل الآثار للطحاوى بعد ذكر حديث ابن

عباس رضی اللہ عنہ: "أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى على قبر بعد ثلاث" ما لفظه: من مات ولم يصل عليه، ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن يصلى على قبره إلى ثلاثة أيام، لا يتجاوز إلى ما هو أكثر منها۔ لأن الميت بعدها يخرج من حال من يصلى عليه، لكن الحديث يدفع ذلک مع أن قولهم توقيف، والتوقيف لا يؤخذ إلا بالتوقيف، وقد رأينا غير واحد يخرجون من قبورهم بعد مدة طويلة ۔ قال المحشي: وفيه نظر، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم علم بالوحى أنه لم يتغير، والذى قاله أبو حنيفة هو الغالب، والحكم للغالب اهـ۔

قلت: - والقائل هو المحدث العثماني - والذي في البدائع أن التوقيت بالثلث غير لازم في المذهب۔ (اعلاء السنن: باب استحباب غرز الجريدة الرطبة على القبر، فائدة فى الصلوة على القبر، ص: ۳۵۶، ج: ۸، ط: دار احياء التراث العربي، بيروت)

(ب)

اولاً ملی تنظیمیں اور بااثر ورسوخ حضرات کی طرف سے یہ کوششیں ہونی چاہئے کہ مذکور میت کی کم سے کم تدفین کی ہی اجازت مل جائے؛ تاکہ قبر پر اسی دن یا دوسرے دن صلوۃ جنازہ پڑھی جاسکے، اس کے باوجود بھی اگر اجازت نہ ملے، تو اب یہ قدرت واستطاعت سے خارج ہے، صلاۃ جنازہ کے لئے میت کا امام کے سامنے ہونا ضروری ہے، علامہ حصکفیؒ صلوۃ جنازہ کی شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وشرطها ايضا حضوره (ووضعه) وكونه هو او اكثره (أمام المصلى)۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: (حضوره) اى كله او اكثره، كالنصف مع الرأس۔ (رد المحتار مع الدر المختار: کتاب الصلوۃ، باب الجنائز، ص: ۱۰۴، ج: ۳، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

شیخ وھبہ زحیلی نے صلوۃ جنازہ کی فرضیت کے لئے جو شرطیں ذکر کی ہے؛ اس میں دو یہ ہے:

ويشترط في الميت لفرضية الصلاة عليه ما يأتي:

(١) أن يكون جسده هو أو أكثره موجوداً، وهذا شرط عند الحنفية والمالكية، فلا يصلى على عضو۔

(٢) أن يكون حاضرا موضوعاً على الأرض أمام المصلي، في اتجاه القبلة، وهذا شرط عند الحنفية، فلا يصلى على غائب، محمول على نحو دابة، وموضوع خلف الإمام، ووافقهم المالكية على اشتراط كون الميت حاضراً۔

وأما الصلاة على النجاشي فهي خصوصية له۔ وأما وضع الميت أمام المصلي فمندوب عند المالكية۔ وتجوز الصلاة عند الشافعية والمالكية على الميت المحمول على الدابة أو أيدي الناس أو أعناقهم۔(الفقه الاسلامي وادلته:الفصل العاشر: انواع الصلوة، المبحث الثامن : صلوة الجنازة، الفرض الثالث: الصلوة على الميت، ص:۴۴۰،ج:۲،ط:الھدی انٹرنیشنل،دیوبند)

حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں نجاشی کی صلوۃ جنازہ کا ذکر زیادہ ملتا ہے، جو ان کی خصوصیت ہے، جبکہ بہت سے صحابہ دور دراز علاقوں میں شہید ہوئے، حضور ﷺ کو اطلاع بھی موصول ہوئی، اس کے باوجود آپ ﷺ نے ان کی غائبانہ نماز نہ پڑھی، جیسا کہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

من جملة ذلک انه توفى خلق كثير من اصحابه ﷺ، من اعزّهم عليه القراء، ولم ينقل عنه انه صلى عليهم مع حرصه على ذلک، حتى قال: لا يموتن احد منكم الا آذنتموني به، فان صلوتي عليه رحمة له۔ (ردالمحتار:کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ الجنازۃ، ص:۱۰۵،ج:۳،زکریابکڈپو،دیوبند)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

وقال الزرقانى فى شرح الموطأ: أما الصلاة على القبر فقال بمشروعيتها الجمهور، ومنهم الشافعي، وابن وهب، وابن عبد الحكم، ومالک فى رواية شاذة، والمشهور عنه منعه، وبه قال أبو حنيفة والنخعي وجماعة۔ وعنهم إن دفن قبل الصلاة شرع، وإلا فلا۔ وأجابوا (أي عن حديث السوداء) بأن ذلک من

خصائصه۔ والدليل على الخصوصية ما زاده مسلم وابن حبان فى حديث أبي هريرة: فصلى على القبر۔ ثم قال: "إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأن الله ينورها بصلاتى عليهم"۔ وفي حديث زيد بن ثابت: 'فإن صلاتى عليه رحمة" وهذا لا يتحقق فى غيره۔(إعلاء السنن: ابواب الجنائز، قائدة فى الصلوة على القبر، ص:۳۵۴،۳۵۳،ج:۸،ط:داراحیاءالتراث العربی،بیروت)

ہاں اگر یہ مان لیں کہ مسلمان کی صلوۃ جنازہ مسلمانوں پر ایک حق ہے، اور نجاشی اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان آباد تھے، وہاں ان کی صلوۃ جنازہ پڑھنے والا کوئی مؤمن نہیں تھا، اس لئے نبی ﷺ نے غائبانہ صلوۃ جنازہ پڑھی، جیسا کہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ اور امام خطابی کی رائے یہی ہے۔

علامہ ابن القیم الجوزیہؒ تحریر فرماتے ہیں:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الصواب: أن الغائب إن مات ببلد لم يُصلّ عليه فيه، صُلِّيَ عليه صلاة الغائب، كما صلّى النبي ﷺ على النجاشي، لأنه مات بين الكفار ولم يُصلَّ عليه، وإن صُلِّيَ عليه حيثُ مات، لم يُصلَّ عليه صلاة الغائب، لأن الفرض قد سقط بصلاة المسلمين عليه۔(زاد المعاد فی هدی خیر العباد: فصل فى الصلوة على الغائب، ولم يكن من هديه وسنته ﷺ الصلوة على كل ميت الغائب، ص:۵۰۱،ج:۱،ط:مؤسسة الرساله،بیروت)

اس کے حاشیہ میں شیخ شعیب الارناؤوط لکھتے ہیں:

وقد سبقه إلى هذا التفصيل الإمام أبو سليمان الخطابي، فقد قال في "معالم السنن": قلت: النجاشي رجل مسلم قد آمن برسول الله ﷺ، وصدقه على نبوته إلا أنه كان يكتم إيمانه، والمسلم إذا مات، وجب على المسلمين أن يصلوا عليه إلا أنه كان بين ظهراني أهل الكفر، ولم يكن بحضرته من يقوم بحقه في الصلاة عليه، فلزم رسول الله ﷺ أن يفعل ذلک إذ هو نبيه ووليه، وأحق الناس به، فهذا -والله أعلم- هو السبب الذي دعاه إلى الصلاة عليه بظهر الغيب،

فعلى هذا إذا مات المسلم ببلد من البلدان وقد قضي حقه في الصلاة عليه، فإنه لا يصلي عليه من كان ببلد آخر غائبا عنه، فإن علم أنه لم يصل عليه لعائق، أو مانع عذر، كانت السنة أن يصلي عليه، ولا يترك ذلك لبعد المسافة، فإذا صلوا عليه، استقبلوا القبلة ولم يتوجهوا إلى بلد الميت إن كان في غير جهة القبلة، وقد استحسن الروياني ما ذهب إليه الخطابي۔ (الحوالة المذكورة: رقم الهامش:۳)

اس تفصیل کے پیش نظر حکومت کی پابندی کے سبب ہسپتال کا عملہ میت حوالے نہ کرے، اور اس عملہ میں کوئی مسلمان بھی نہ ہو جس نے اس کی صلوۃ جنازہ پڑھی ہو، اور قبر وقبرستان کے بارے میں بھی کوئی خبر واطلاع موصول نہ ہوئی ہو تو اس کی غائبانہ صلوۃ جنازہ کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جبکہ نجاشی کی صلوۃ جنازہ کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ اور امام خطابی کی رائے کو ترجیح دی جائے۔

غالبًا اسی رائے کو مدنظر رکھتے ہوئے یورپی افتاء کونسل نے غائبانہ نماز کی گنجائش کا فتوی دیا ہے، جیسا کہ فتوی میں مرقوم ہے:

الصلوة على الميت فرض كفاية عند الجمهور، اذا قام بها بعضهم سقط وجوبها عن بقية المكلفين، ويكفي ان يصلي عليه من يسمح لهم القانون حتى لو كانوا ثلاثة، بل ذهب بعض العلماء الى ان الوجوب يسقط بصلوة المكلف من الرجال، كما هو عند الحنفية والشافعية والحنابلة۔

ويمكن لمن شاء من المسلمين ان يصلي عليه صلوة الغائب ولو فرادى، فقد ذكر بعض الشافعية والحنابلة جواز الصلوة على الميت (صلوة الغائب) اذا شقّ حضور الصلوة عليه، والصلوة في هذه الحالة من باب اولى لتعذر الحضور۔

(فتاوى العلماء حول فيروس كورونا: ۵۷، رقم الفتوى: ۱۹/۳۰)

لیکن احناف کے یہاں راجح یہی ہے کہ جہاں میت پر صلوۃ جنازہ پڑھنا ممکن نہ ہو، تو مکلفین سے فریضہ ساقط ہو جائے گا، وہ معذور سمجھے جائیں گے، اور غائبانہ نماز نہ

پڑھی جائے گی، جیسا کہ حضرت مولانا عبداللہ اسعدی صاحب دامت برکاتہم کی تحریر کردہ عبارت گزر چکی، اسی طرح صلوۃ جنازہ کے لئے فقہ حنفی میں جو شرطیں مذکور ہے وہ متعدد حوالوں سے گزر چکی۔

خلاصۂ بحث

کورونا کے ماحول میں نماز جمعہ

(۱) [الف] مسجد میں جماعت ثانیہ نہ کرنا ہی بہتر ہے، تاکہ لوگ مسجد میں جمع نہ ہو جائیں، اور ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو وقت دیا جائے تو وہ اس کی رعایت نہ کریں۔

[باء] محلہ کے جو لوگ مسجد میں جمعہ ادا نہ کر سکیں اور وہ اپنی بیٹھک یا باہری کمرے میں انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کے بغیر، اذن عام کے ساتھ جمعہ قائم کر سکتے ہوں، یعنی: محلہ والوں کو جمعہ کی اطلاع کردی جائے تاکہ جو کوئی جمعہ میں آنا چاہے آسکے؛ اگر چہ قانونی مصلحت اور حکومتی پابندی کی وجہ سے پانچ کے بعد مزید لوگوں کو منع کر دیا جائے، تو وہ حضرات بھی امام کے علاوہ کم از کم تین بالغ مرد مقتدیوں کو لے کر مختصر خطبہ اور مختصر قراءت کے ساتھ جمعہ ہی ادا کریں، اور اگر کسی جگہ انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کا اندیشہ ہو تو جمعہ سے پہلے زبانی بات چیت کے ذریعہ انہیں اعتماد میں لے لیا جائے۔

(ج): جو حضرات اپنی بیٹھک یا باہری کمرے میں اوپر ذکر کردہ تفصیل کے مطابق جمعہ قائم نہ کر سکیں، خواہ اس وجہ سے کہ کوئی جمعہ پڑھانے والا میسر نہ ہو یا انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کا اندیشہ ہو اور انتظامیہ کو اعتماد میں نہ لیا جا سکے یا کسی کی طبیعت پر خوف وہراس غالب ہو یا امام کے علاوہ مرد مقتدی صرف ایک یا دو ہوں، وہ حضرات شریعت کی نظر میں معذور ہوں گے اور اُن کے لیے جمعہ کی جگہ ظہر پڑھنا بلا کراہت درست ہوگا؛ کیوں کہ اسلام میں اپنے کو پریشانی میں ڈالنے کا حکم نہیں ہے اور نہ اس کی اجازت ہے۔

(۲) جمعہ کا نظام بھی عام دنوں کی طرح رہے گا،مسجد میں ایک مختصر جماعت ہوگی جس میں متعین افراد ہی شریک ہوں اور باقی لوگ گھر میں تنہا ظہر کی نماز پڑھ لیں، البتہ جن جگہوں پر جمعہ ہوتی تھی لیکن موجودہ حالات کی بنا پر جمعہ کے لیے مسجد میں نہیں جاپارہے ہیں، وہ لوگ مسجد کی جماعت کے بعد اپنے گھروں یا محلوں میں چند افراد مل کر جمعہ کرسکتے ہیں۔

(۳) اگر آدمی تنہا ہو یا دولوگ ہوں تو وہ ظہر کی نماز پڑھیں، جمعہ کی نماز کے لیے امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے، جن علاقوں میں پہلے سے جمعہ کی نماز نہیں ہوتی تھی اور لوگ دور دراز کی مسجدوں میں جمعہ کے لیے جاتے تھے، اب وہ وہاں نہیں جاسکتے ہیں،تو وہ لوگ اپنی مسجد میں یا اپنے گھروں میں جمعہ نہیں کریں گے؛ بلکہ ظہر کی نماز جماعت سے پڑھیں گے۔

تجہیز وتکفین

(۴) اگر ہسپتال کا عملہ یا حکومتی افسران کی طرف سے کچھ نرمی برتی جائے، سختی نہ ہو،ایسی صورت میں اگر احتیاطی تدابیر کے ساتھ غسل اور تجہیز وتکفین ہوسکتی ہوتو اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

اور اگر میت پلاسٹک کور میں لپیٹ کر حوالے کیا گیا اور کھولنے سے منع کیا گیا ،اور اس کو غسل دینا اور کفن دینا ممکن نہ ہوتو ایسی صورت میں پلاسٹک ہی کو کفن تصور کرتے ہوئے بلا غسل وتیمم جنازہ کی نماز پڑھ کر اس کو دفن کیا جائے، ایسی صورت میں مسلمان اپنی استطاعت کے مطابق میت کے حقوق بجالانے کا پابند ہونا چاہیے۔

نماز جنازہ

(۵) [الف] اگر کورونا میں فوت شدہ شخص کی قبر وقبرستان کا علم ہوجائے، یا ہسپتال کے ملازمین گائیڈ لائن کے مطابق میت حوالے کردیں، لیکن تدفین کے علاوہ کوئی موقع نہ دے تو ایسی صورت میں جب تک میت کے تفسخ کا ظن غالب نہ ہوجائے، اس وقت تک قبر پر صلوۃ جنازہ پڑھی جاسکتی ہے۔

[باء] جہاں میت پر صلوۃ جنازہ پڑھنا ممکن نہ ہو،تو مکلفین سے فریضہ ساقط ہوجائے گا،وہ معذور سمجھے جائیں گے،اور غائبانہ نماز نہ پڑھی جائے گی۔

❖❖❖❖❖❖❖❖

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوالنامہ:

کرونا وبا سے متعلق چند اہم سوالات

از: مجلس تحقیقات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ

محور اول: کرونا وبا کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر

۱- وبا کیا ہے؟ اور شریعت میں اس کے بارے میں کیا تصور ہے؟

۲- وبا سے تحفظ کے لئے شرعی رہنمائی اور اسلامی ہدایات کیا ہیں؟

۳- کرونا وائرس کے پھیلاؤ کو روکنے اور اس سے بچنے کے سلسلے میں حکومت کی گائڈلائن پر عمل اور دیگر احتیاطی تدابیر کا شرعی حکم کیا ہے؟ کیا ایسا کرنا توکل علی اللہ اور ایمان کے تقاضوں کے خلاف ہے؟

۴- بیماری کے متعدی ہونے کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کیا ہے؟

محور دوم: کرونا کے زمانہ میں عبادات میں تخفیف

۱- کیا کرونا کے زمانہ میں مساجد کے بجائے گھروں میں جماعت قائم کرنے یا انفرادی نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی؟

۲- کرونا کے زمانہ میں ایک مسجد میں ایک سے زائد مرتبہ پنج وقتہ نمازیں پڑھنے اور متعدد بار نماز جمعہ ادا کرنے کا حکم کیا ہے؟

۳- وبا کے زمانہ میں گھروں میں جمعہ ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اس کی کیا شرطیں ہیں؟

۴- ظہر پڑھنے کی صورت میں باجماعت پڑھیں یا تنہا؟

۵- کیا وبا کے زمانہ میں عیدین کی نماز گھروں میں پڑھنے کی اجازت ہوگی؟

۶- ماسک لگا کر نماز پڑھنے اور صفوں کے درمیان فاصلہ رکھنے کا حکم کیا ہے؟

۷- کرونا سے متاثر افراد کا مسجد آنا اور جماعت میں شریک ہونا کیسا ہے؟

۸- کرونا سے متاثر افراد کے لئے روزہ کا کیا حکم ہے؟

۹- کیا کرونا کی وجہ سے عام مسلمانوں کو حج وعمرہ سے روکا جا سکتا ہے؟

محور سوم: کرونا کے زمانہ میں مساجد سے متعلق مسائل

۱- کرونا کے زمانہ میں مساجد کو بند کرنا کیسا ہے؟

۲- کیا جماعت موقوف ہونے کی صورت میں اذان دی جائے گی؟

۳- جماعت میں کتنے افراد شریک ہوں، اس بارے میں گورنمنٹ کی ہدایات کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟

۴- مساجد کے کسی حصہ یا اس کے ملحق جگہ کو کووڈ سینٹر بنانا کیسا ہے؟

محور چہارم: کرونا سے متاثر مریض کی تیمارداری

۱- کرونا سے متاثر مریض کو الگ تھلگ کردینا اور اس کی تیمارداری نہ کرنا کیسا ہے؟

۲- کرونا سے متاثر مریض کے علاج کا خرچ اگر افراد خاندان برداشت نہ کریں، تو حکومت یا سماج کی کیا ذمہ داری ہوگی؟

محور پنجم: کرونا سے فوت ہونے والے افراد کی نماز جنازہ اور غسل سے متعلق مسائل

۱- کرونا سے انتقال کرنے والوں کو غسل کس طرح دیا جائے؟ اگر غسل

دینے کی اجازت نہ ہو یا غسل ممکن نہ ہوتو کیا کیا جائے؟ کیا بلا غسل دفن کرنا جائز ہوگا؟

۲- اگر کرونا کے میت کو اسپتال کی طرف سے مخصوص کوَر (Cover) میں لپیٹ کر دیا جائے اور اسے کھولنے اور ہٹانے کی اجازت نہ ہو،تو کیا وہ کور (Cover) کفن کے حکم میں ہوگا؟ یا اس کے اوپر کفن لپیٹ کر دفن کیا جائے گا؟

۳- اگر کرونا میت کی بغیر نماز جناز ہ تدفین کے بعد گھر والوں کو اس کی اطلاع دی جائے تو ایسی صورت میں بعد تدفین قبر کے پاس نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

۴- اگر میت کی تدفین کی اطلاع ملے اور قبر کی جگہ معلوم نہ ہوتو ایسی صورت میں غائبانہ نماز جنازہ کا کیا حکم ہے؟

۵- کیا کرونا سے انتقال کرنے والے مسلمان شہید کہلائیں گے؟

محورششم: کرونا ویکسین سے متعلق مسائل

۱- الکوحل آمیز سینیٹائزر کا استعمال کرنا کیسا ہے؟

۲- کرونا ویکسین لگوانے کا حکم کیا ہے؟ واجب یا مباح؟

محورہفتم: کرونا وائرس کے پھیلاؤ کو روکنے سے متعلق اسلامی ہدایات

۱- وبا کے دفعیہ کے لئے کیا اذان دی جاسکتی ہے؟

۲- دفع وبا کے لئے اجتماعی نماز اور اجتماعی دعا کا اہتمام کرنا کیسا ہے؟

❖❖❖❖❖❖❖❖

جواب:

کرونا وبا سے متعلق چند اہم سوالات

از: مجلس تحقیقات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ

الحمدللّٰہ رب العالمین ، والصلاۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین ، وعلی آلہ وصحبہ اجمعین . اما بعد!

محوراول: کورونا وبا کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر

(ا) وباؤں کے مختلف درجے ہیں: این ڈیمک (endemic) اپی ڈیمک (epidemic) اور پین ڈیمک (Pandemic)۔

این ڈیمک:

این ڈیمک انفیکشن سے مراد ایسی بیماری ہے جو پورے سال ایک علاقہ میں پائی جاتی ہے، یہ بیماری ہر وقت اور ہر سال موجود رہتی ہے،اس میں چکن پوکس یا خسرے کی بیماری شامل ہے، جو برطانیہ میں پائی جاتی ہے، افریقہ میں ملیریا بھی این ڈیمک انفیکشن ہے۔

اپی ڈیمک:

اپی ڈیمک سے مراد ایسی بیماری ہے جس کے مریضوں میں تیزی سے اضافہ ہوتا ہے، اور پھر اس میں کمی آتی ہے۔

پین ڈیمک:

یہ ایسا انفیکشن ہے جو ایک ہی وقت میں دنیا بھر میں پھیل رہا ہو، سن ۲۰۰۹ء میں سوائن فلو دیکھا گیا، جس کا آغاز میکسکو سے ہوا تھا، اور پھر وہ وبا دنیا بھر میں پھیل گئی، اس فلو کو پین ڈیمک نام دیا گیا تھا۔

اہل لغت اور فقہاء نے بھی عمومی وباء میں آخرالذکر دونوں تعریف مدنظر رکھی ہے، چنانچہ فیروز الدین لکھتے ہیں: وباء وہ بیماری ہے جو ہوا کے خراب ہوجانے سے پھیلتی ہے، جیسے طاعون، ہیضہ وغیرہ بیماریاں جو تیزی سے پھیلتی ہیں، اور اس میں تیزی سے اموات ہوتی ہیں۔ (فیروز اللغات: مادہ: وب، ص:۱۴۰۵، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

محمد البطوی صاحب کے الفاظ میں یہ ایسا مرض ہے جو عام ہوکر لوگوں میں پھیل جاتا ہے۔

الوباء: المرض العام المنتشر. (دراسة الوباء وسبل التحرز منه: ص:۵، ط: المركز العربى للأبحاث، الدوحة)

فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی دامت برکاتہم طاعون کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہ بیماری چونکہ بہت جلد اور بہت زیادہ پھیلتی اور بہت زیادہ لوگوں کو اپنا شکار بنالیتی ہے، اسی لئے اس کو وباء بھی کہا جاتا ہے۔ (قاموس الفقہ: مادہ: طاعون، ص:۳۲۸، ج:۴، ط: کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند)

علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

الطاعون- من حيث اللغة-: نوع من الوباء، قاله صاحب الصحاح، ولما كان الطاعون يكثر في الوباء، وفي البلاد الوبيئة، عبر عنه بالوباء، كما قال الخليل: الوباء: الطاعون. وقيل: هو كل مرض يعم، والتحقيق أن بين الوباء والطاعون عموماً وخصوصاً، فكل طاعون وباء، وليس كل وباء طاعوناً، وكذلك الأمراض العامة أعم من الطاعون فإنه واحد منها. (زاد المعاد: فصل فى هديه فى الطاعون وعلاجه، ص:۳۵، ج:۴، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

مذکورہ تعریفات کو مدنظر رکھتے ہوئے تین چیزیں وباء کی تعریف میں اہم ہیں: (۱) عموم (۲) انتشار اور پھیلاؤ (۳) کثیر الاموات ہونا؛ چونکہ یہ تینوں چیزیں کورونا میں پائی جاتی ہے، اس لئے اس کو وباء کہنا صحیح ہے۔

وباء اور عذاب کے بارے میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ ان الٰہی سنتوں پر مبنی ہوتا ہے جو اللہ تعالی نے عالم طبیعی اور عالم بشری میں ودیعت کئے ہیں، اس کا ارشاد ہے: ﴿فلن تجد لسنة اللّٰه تبديلا ولن تجد لسنة اللّٰه تحويلا﴾ (فاطر:۴۳)

اس کے برخلاف دیگر فلسفے صرف مادی اسباب ونتائج پر مبنی ہوتے ہیں، جن کا اندازہ ریاضیاتی طور پر اور لیباریٹری کے آلات کے ذریعہ لگایا جاتا ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے بعض اسباب مادی اور بلا واسطہ ہوتے ہیں اور بعض معنوی، جن کا تعلق غیب سے ہوتا ہے۔

ان الٰہی سنتوں میں سے کچھ آزمائش اور تکلیف سے متعلق ہیں، تاکہ ان کے ذریعہ سرکشی اور فساد کا خاتمہ ہوسکے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (روم:۱۴)

کچھ الٰہی سنتوں کا تعلق خوش حالی اور آسمان وزمین کی برکتوں کے حصول سے ہے، اس لئے زمین کی اصلاح کے بارے میں ہدایت ربانی پر عمل کیا جاتا ہے، تقوی کی روشنی اختیار کی جاتی ہے، غلطیوں اور لغزشوں پر توبہ واستغفار کیا جاتا ہے، اللہ تعالی ارشاد فرماتے ہیں:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف:۹۶)

مذکورہ وباء سے متعلق بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا تعلق آزمائش سے ہے، ارشاد ہے:

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (الأعراف:۱۶۵)

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرۃ:۱۵۵)

(۲) **اولا یہ سمجھنا چاہئے کہ وبائیں اس امت کے مؤمنین کے لئے رحمت ہوگی اور کافروں کے لئے عذاب ہوگی، جیسا کہ ایک حدیث میں فرمایا:**

فالطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ، ورجس على الكافر . (مسند أحمد: حدیث ابی عسیب، ص:۸۱، ج:۵، ط:دارصادر، بیروت)

اس سے معلوم ہوا کہ وبائی امراض اللہ کے حکم سے آتے ہیں، جو کافروں کے لئے تو عذاب ہے، لیکن مؤمنین کے لئے رحمت ہیں، اس لئے ایسی آفات اور وباؤں کے وقت کافروں کی طرف سے ہونے والی جزع فزع اور واویلا سے مسلمانوں کو متأثر نہ ہونا چاہئے، اورتوکل علی اللہ اورصبر واستقامت کا مظاہرہ ہونا چاہئے۔

ایسی وباؤں کے موقعہ پر مسلمان ماہر ڈاکٹروباؤں سے بچنے کے لئے جو تدبیریں بتائیں ،وہ اپنائی جائیں، اس لئے کہ بہت سے مسائل میں مسلمان ماہرین طب کی رائے پر بھی فیصلے کئے جاتے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ شرعی طورپر جو ہدایات ہوں، جیسے توکل علی اللہ ،صبر واستقامت ،اختیار کریں، جیسا کہ قرآن مجید میں توکل اورصبر کی بے شمار آیتیں ہیں۔

نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴿٥٨﴾ الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٥٩﴾ (العنکبوت) ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (زمر:۱۰) جیسی آیات پیش نظر رہے۔

استغفار کا بھی اہتمام ہو، جیسا کہ فرمایا:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾

(انفال:۳۳)

اس کے علاوہ دعاؤں اورصدقات کا اہتمام بھی ہو، حدیث مشہور ہے:

لا يرد القضاء الا الدعاء ، ولا يزيد في العمر الا البر . (مشکوۃ المصابیح: کتاب الدعوات، الفصل الثانی، ص:۱۹۵، ج:۱، ط:مکتبہ تھانوی، دیوبند)، **اورصدقات کے ذریعہ بلاؤں سے بچنے کی تدبیر بھی بتائی** ، قال رسول اللہ ﷺ: بادروا بالصدقة، فان البلاء لا يتخطاها. (مشکوۃ المصابیح: کتاب الزکوۃ، باب الانفاق وکراھیۃ الامساک، الفصل الثالث، ص:۱۶۷، ج:۱، ط:مکتبہ تھانوی، دیوبند)

صدقہ دینے میں جلدی کرو(بیماری اور موت سے پہلے) کیونکہ صدقہ دینے سے بلانہیں بڑھتی۔

نیز مسنون دعاؤں کا بھی اہتمام ہو۔

(۳) حضرت مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

حکومتیں اپنی عوام کوحسب موقع ہدایات دیا کرتی ہیں، عام حالات میں اور خاص حالات میں ،ان ہدایات واحکام کی بجا آوری عوام سے مطلوب ہوتی ہے اورکبھی اس حد تک کہ اس پر نگاہ رکھتے ہوئے خلاف ورزی اور عدم بجاآوری پر مواخذہ کیا جاتا ہے۔

بعض مرتبہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایسا کوئی حکم صرف عبث ہی نہیں بلکہ ہم کوشرعاً محظور سمجھ میں آئے کہ اس میں ایسے احتمالات سمجھ میں آتے ہوں اور سامنے آئیں۔

تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عوام کے مفاد میں سامنے آنے والے احکام کی بجاآوری درست ہوتی ہے،اور بسااوقات لازم بھی ہوتی ہے ،لیکن جو چیز مفاد سے خالی ہو اور اس سے بڑھ کرجس میں کوئی مذہبی شائبہ پایا جاتا ہواس کی بجا آوری سے بچنا چاہئے اور مذہبی شائبہ واحتمال والی چیز سے اجتناب ضروری ہے،شریعت نے ہم کواصول دیا ہے:

"لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق". (شرح السنة للبغوی: کتاب الامارة

والقضاء، باب الطاعۃ فی المعروف)

البتہ حالات کی رعایت کی اجازت ہے اور اپنے آپ کو کسی بڑے مفسدہ سے بچانا بھی ضروری ہے ،لہذا اگر ایسے کسی فرمان وہدایت میں دباؤ ہو،نگاہ ہو، پکڑ ہو، یہ صاف محسوس کیا جائے یا یہ کہ اس کا کھلا اور واضح اندیشہ ہو تو اپنی جان وجسم ومال کو خطرات ومفاسد سے بچانے کے لئے ایسے احکام کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

شریعت نے ہم کو ہمارے حالات کے مطابق جو احکام دیئے ہیں ان میں یہ بات بھی ہے کہ اگر کسی غلط، ناجائز ،غیر مذہبی، بلکہ کفر وشرک کے قبیل کی چیز کا حکم ہو تو دل سے ناپسندیدگی وانکار کے ساتھ اپنے آپ کو بیجا نقصان ومضرت وضرر سے بچانے کے لئے ایسی چیزیں عملاً اختیار کی جاسکتی ہیں۔

حدیث ہے: کسی مسلمان کیلئے مناسب نہیں کہ وہ خود کو ذلیل کرے،عرض کیا گیا: کیسے؟ فرمایا نبی ﷺ نے: ایسی مصیبتوں کا سامنا کرے جس کا اس کے اندر تحمل نہ ہو،مراد ہے ایسا کام کرکے یا نہ کرکے ایسی مصیبت کھڑی کردے جو ناقابل برداشت ہو۔

قرآن کریم میں ایسی ہدایات موجود ہیں،جن میں اہم ترین یہ آیت ہے:

﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورۃ النحل:۱۰۶)

(جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے،مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطے کہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو؛لیکن ہاں جو جی کھول کر کفر کرے ،تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کو بڑی سزا ہوگی۔)

مثلاً ابھی کورونا کے ماحول میں ہمارے ملک میں کچھ ہدایات دی گئی،جن میں عبث وغیر معقول ہونے کے ساتھ دوسرے احتمالات بھی تھے، بہت سے غیر مسلموں نے

بھی اس کو قبول نہیں کیا اور انکار کیا، ایسے امور میں جہاں قوی اندیشہ ہو کسی گرفت کا، تو ظاہری طور پر دکھانے کے لئے اور خود کو بچانے کے لئے اس کی گنجائش ہوگی کہ آدمی ایسے کام کرلے۔

مسئلہ معروف ہے کہ اگر کسی کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اس کی اجازت ہے کہ وہ کلمۂ کفر کہہ کر اپنی جان بچائے۔

روایات میں مذکور آیت کے سبب نزول کے طور پر آیا ہے کہ ایک مرتبہ کفار مکہ نے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ پر بہت دباؤ ڈالا، تو ان کی زبان سے کلمۂ کفر نکل گیا، پریشان ہوکر حاضر خدمت ہوئے، تو فرمایا گیا: کوئی حرج نہیں، پھر تقاضہ کریں، دباؤ ڈالیں، تو پھر کہہ دینا۔(تفسیر ابن کثیر سورہ نحل، آیت:۱۰۶)

اس کے تحت یہ بات بھی آجائے گی کہ اگر مسجدوں کو بالکل بند کردینے کا ،مسجدوں میں نماز ترک کردینے کا حکم ہو یا اذان نہ دینے کا تو اپنی جان وجسم اور مال وعزت کی حفاظت کے لئے اجازت ہوگی کہ جو حکم دیا جارہا ہے اس پر عمل کیا جائے، بعض ملکوں میں جماعت ونماز سے منع کیا گیا،بعض جگہ اذان ونماز دونوں سے منع کیا گیا ، ہمارے ملک میں کہیں یہ ہوا کہ اذان نہ دینے اور مسجد کو بالکل بند کردینے کو کہا گیا، تو جن لوگوں نے ان ہدایات پر عمل کیا وہ مجبور تھے، گنہگار نہیں ہوئے۔(کورونا کویڈ: احکام ومسائل: باب متفرقات،ص:۱۱۷-۱۱۵،ط: مکتبۂ احسان لکھنؤ)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم رقمطراز ہیں:

اسلامی شریعت نے حکومت وقت کو یہ اختیار بھی دیا ہے کہ وہ کسی عمومی مصلحت کے تحت کسی ایسی چیز یا ایسے فعل پر بھی پابندی عائد کرسکتی ہے جو بذات خود حرام نہیں، بلکہ مباحات کے دائرے میں آتی ہے، لیکن اس سے کوئی اجتماعی خرابی لازم آتی ہے، یہ پابندی ابدی نوعیت کی نہیں ہوتی، جو ہر زمانے میں اور ہر جگہ نافذ العمل ہو، بلکہ

اس کی حیثیت وقتی حکم کی ہوتی ہے، جو وقتی مصلحت کے تابع ہوتا ہے، اس کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ جب ہیضہ کی وبا پھوٹ رہی ہو تو حکومت یہ پابندی لگاسکتی ہے کہ خربوزے کی خرید وفروخت اور اس کا کھانا ممنوع ہے، جب تک حکومت کی طرف سے عائد کردہ یہ پابندی باقی رہے اس کا خربوزہ کھانا اور اس وقت تک بیچنا شرعاً بھی ناجائز ہوجائے گا، اسی طرح اصول فقہ میں ''سدِّ ذرائع'' کے نام سے ایک مستقل باب ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک کام فی نفسہ جائز ہو؛ لیکن اس کی کثرت کسی معصیت یا مفسدے کا سبب بن رہی ہو تو حکومت کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس جائز کام کو بھی ممنوع قرار دے۔

یہ بات واضح رہنا ضروری ہے کہ حکومت کو مباحات پر پابندی عائد کرنے کا یہ اختیار غیر محدود نہیں ؛ بلکہ اس کے بھی کچھ اصول وضوابط ہیں ،جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں، لیکن دو باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں: ایک یہ کہ حکومت کا وہی حکم واجب التعمیل ہے جو قرآن وسنت کے کسی حکم سے متصادم نہ ہو اور دوسرے یہ کہ حکومت کو اس قسم کی پابندی عائد کرنے کا اختیار صرف اس وقت ملتا ہے جب کوئی اجتماعی مصلحت اس کی داعی ہو، چنانچہ ایک مشہور فقہی قاعدے میں اس بات کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ:

''تصرف الامام بالرعیة منوط بالمصلحة'' (عوام پر حکومت کے اختیارات مصلحت کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔)

لہٰذا اگر کوئی حکومت کسی اجتماعی مصلحت کے بغیر کوئی پابندی عائد کرے تو یہ پابندی جائز نہیں، اور قاضی کی عدالت سے اس کو منسوخ کرایا جاسکتا ہے۔(اسلام اور جدید معیشت وتجارت:معیشت کے اسلامی احکام،ص:۱۴۱، ۱۴۲،ط:دارالاشاعت دیوبند)

(۴) وباء کے ذیل میں ایک بحث یہ آئی ہے کہ کیا امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے؟ روایات دونوں طرح کی ملتی ہیں، اور شارحین نے اس پر تفصیل سے گفتگو

کی ہے، یہاں صرف اس قدر اشارہ پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ امراض کے اندر بذات خود متعدی ہونے کی صلاحیت نہیں ہے جب تک مشیت خداوندی کارفرما نہ ہو، ہاں، یہ ضرور ہے کہ کبھی مشیت الٰہی سے وہ بیماری کا ظاہری سبب بن جاتی ہے۔(قاموس الفقہ : مادہ: طاعون، ۴/ ۳۲۸، ط: کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند)

مختصر یہ کہ اسلامی وایمانی نقطہ نظر سے اللہ تعالی ہی جملہ امور میں موثر ہے اور وہی مسبب الاسباب ہے، اس بنیادی عقیدہ کے ساتھ مرض کے تعدیہ وچھوت سے متعلق وارد ہونے والی مختلف قسم کی احادیث کے پیش نظر علماء امت کے اس بابت دو نقطہائے نظر رہے ہیں:

ایک سرے سے مرض کے تعدیہ اور چھوت کی نفی کا اور یہ کہ مرض جہاں پیدا ہوتا ہے محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، سابق مریض ومرض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

دوسرا یہ کہ اگر چہ اصل فاعل ومؤثر اللہ تعالی کی ذات ہی ہے، مگر دوسرے اسباب کی طرح اس نے بعض امراض میں اس قسم کی صفت رکھی ہے کہ ایک سے دوسرے کو وہ امراض لگ جاتے ہیں۔

تاہم دونوں نقطہائے نظر ایسے مریضوں سے احتیاط اور اجتناب کی گنجائش دیتے ہیں اور اس کو بالکل ناجائز وغلط نہیں کہتے۔

حضرت مفتی سعید صاحبؒ لکھتے ہیں: میں نے (متعدی ہونے نہ ہونے والی روایت میں تعارض) اور طرح سے حل کیا ہے کہ نفی ذاتی تاثیر کی ہے اور اثبات درجۂ تسبیب میں ہے، اور ان دونوں باتوں میں کچھ تنافی نہیں۔(تحفۃ القاری: کتاب الطب، باب الجذام، ص: ۵۰۹، ج: ۱۰، ط: مکتبۂ حجاز دیوبند)

حضرت علامہ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

رابعها: أن الأمر بالفرار من المجذوم ليس من باب العدوى في شيء،

بل هو لأمر طبيعي، وهو انتقال الداء من جسد لجسد بواسطة الملامسة والمخالطة وشم الرائحة، ولذلك يقع في كثير من الأمراض في العادة انتقال الداء من المريض إلى الصحيح بكثرة المخالطة، وهذه طريقة ابن قتيبة فقال: المجذوم تشتد رائحته حتى يسقم من أطال مجالسته ومحادثته ومضاجعته، وكذا يقع كثيراً بالمرأة من الرجل وعكسه، وينزع الولد إليه، ولهذا يأمر الأطباء بترك مخالطة المجذوم لا على طريق العدوى، بل على طريق التأثر بالرائحة، لأنها تسقم من واظب اشتمامها، قال: ومن ذلك قوله ﷺ "لا يورد ممرض على مصح" لأن الجرب الرطب قد يكون بالبعير، فإذا خالط الإبل أو حككها وأوى إلى مباركها وصل إليها بالماء الذي يسيل منه، وكذا بالنظر نحو ما به، قال: وأما قوله: "لا عدوى" فله معنى آخر، وهو أن يقع المرض بمكان كالطاعون فيفر منه مخافة أن يصيبه، لأن فيه نوعاً من الفرار من قدر الله.

المسلك الخامس: أن المراد بنفي العدوى أن شيئاً لا يعدي بطبعه نفيًا لما كانت الجاهلية تعتقده أن الأمراض تعدي بطبعها من غير إضافة إلى الله، فأبطل النبي ﷺ اعتقادهم ذلك، وأكل مع المجذوم ليبين لهم أن الله هو الذي يمرض ويشفي، ونهاهم عن الدنو منه ليبين لهم أن هذا من الأسباب التي أجرى الله العادة بأنها تفضي إلى مسبباتها، ففي نهيه إثبات الأسباب، وفي فعله إشارة إلى أنها لا تستقل، بل الله هو الذي إن شاء سلبها قواها فلا تؤثر شيئاً، وإن شاء أبقاها فأثرت. (فتح الباری شرح صحیح البخاری: کتاب الطب، باب الجذام، رقم:۵۷۰۷، ص:۱۸۵، ج:۱۰، ط: دار البیان العربی)

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

دونوں طرح کی روایات ہیں، اس میں تطبیق یہ ہے کہ بیماری اپنی طبیعت کے اعتبار سے تومتعدی نہیں ہوتی ہے، البتہ تقدیر الٰہی سے بعض بیمار سے ملنے پر جو

ضرر ونقصان ہوسکتا ہے،اس کی طرف بھی رہنمائی کی ہے۔

وجه الجمع ان الامراض لا تعدى بطبعها، ولكن جعل الله سبحانه وتعالى مخالطتها سببا للاعداء، وفنفى في الحديث الاول ما يعتقده الجاهلية من العدوى بطبعها، وارشد في الثاني الى المجانبة ما يحصل عنده عادة بقضاء الله تعالى وقدره وفعله. (الصحیح لمسلم: المقدمۃ للامام النووی، ص: ۱۹، ط: کتب خانہ رحیمیہ دیوبند)

اس سے معلوم ہوا کہ ہر بندۂ مؤمن کو یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ مجھے پہنچنے والی ہر مصیبت و بیماری اور اس کے نتیجہ میں موت دراصل تقدیر کا فیصلہ ہے، اور یہ اللہ کی طرف سے ہے، اس لئے نہ تو ہر بیمار سے وہم کرنے کی ضرورت ہے اور نہ ہی کسی بیماری کے موقع پر یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ مجھے یہ بیماری فلاں بیمار سے لگی، البتہ اگر واقعی کسی کو وبائی بیماری ہو تو اس بیماری کے ظاہری سبب یعنی مخصوص جراثیم سے حفاظتی تدابیر اختیار کرنے میں حرج نہیں، جیسا کہ تعدیہ کی نفی کرتے ہوئے حضور نے فرمایا:

" لا يُعدي شيء شيئا، لا يُعدي شيء شيئاً" ثلاثا، قال: فقام اعرابيٌ، فقال: يا رسول الله! ان النُقْبة تكون بمشفر البعير، او بعجبه، فتشتمل الابل جربا، قال: فسكت ساعة، ثم قال: ما اعدى الاول؟ لا عدوى ولا صفر، ولا هامة، خلق الله كل نفس، فكتب حياتها وموتها ومصيباتها ورزقها. (مسند احمد: احادیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، ص:۳۲۷، ج:۲، ط: دار الصادر)

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بیماری محض متعدی ہونے کے بجائے تقدیر کی وجہ سے آتی ہے، لہذا ہر مؤمن کو اپنے عقیدہ کی حفاظت ضروری ہے، البتہ وائرس اور جراثیم سے اسباب کے درجہ میں احتیاط کرنے اور بچنے میں کوئی حرج نہیں، جبکہ یہ عقیدہ ہو کہ نہ تو ایک کی بیماری دوسرے کی طرف بذات خود منتقل ہوتی ہے، البتہ اس بیماری کا سبب بننے والے جراثیم منتقل ہوسکتے ہیں، جو بحکم الٰہی کسی کو اثر کرتے ہیں، کسی کو نہیں کرتے، اور کسی کو زیادہ اور کسی کو کم اثر کرتے ہیں، پھر یہ جراثیم خود سے

دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوتے بلکہ اللہ رب العزت کے حکم سے متعدی ومنتقل ہوتے ہیں، اور وہ جراثیم بیماری پیدا کرنے والے نہیں ہے، البتہ بحکم الٰہی بیماری کا سبب بن جاتے ہیں، چنانچہ حدیث میں احتیاطی تدبیر کے طور پر فرمایا: وفرّ من المجذوم کما تفر من الاسد"۔ (بخاری: کتاب الطب، باب الجذام، ص:۷۰۰، رقم الحدیث:۵۷۰۷، ط: دار ابن حزم ،القاہرہ)

حضور ﷺ نے ایک طرف بیماری کے متعدی ہونے کی نفی فرمائی اور یہاں مجذوم سے دوری کا حکم فرمایا۔

حضرت حکیم الامتؒ نے اس بابت درج ذیل تحقیق پیش کی ہے:

اس کی تحقیق موقوف ہے اس پر کہ عدوی کے متعلق تحقیق کی جاوے کہ اس کی اصل ہے یا نہیں، سو اس باب میں دو قسم کی حدیثیں ہیں، اول وہ جن سے ظاہرًا عدوی کی نفی ہوتی ہے، جیسے حدیث ''لا عدوی '' اور دوسری وہ جن سے اس کے وجود کا شبہ پڑتا ہے، جیسے حدیث ''فر من المجذوم کما تفر من الاسد" یعنی جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے، اور بھی حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں۔

پس جمع کے باب میں علماء نے دو مختلف مسلک اختیار کئے، بعض نے لا عدوی کو اپنے ظاہر پر رکھ کر فر من المجذوم وغیرہ میں تاویل کی، اور بعض نے فر من المجذوم کو ظاہر پر رکھ کر لا عدوی کو ظاہر سے منصرف کیا، چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا کہ عدوی مطلقاً ورأساً منفی ہے، اس کا کسی درجہ میں بھی وجود نہیں، اور جذامی سے بچنے کا جو امر فرمایا ہے، نہ کہ احتمال عدوی سے بلکہ سدِّ ذرائع کے طور پر اعتقاد عدوی سے حفاظت کرنے کے لئے، یعنی اگر جذامی سے اختلاط کیا، اور اتفاق سے ابتداءً اس کو بھی مستقل سبب سے جذام ہوگیا تو اس شخص کو یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ شاید جذام کا تعدیہ ہوا ہے، اور اس میں فساد اعتقاد ہے، پس اس سے دور ہی رہنا چاہئے، تاکہ کسی حال میں تعدیہ کا احتمال پیدا نہ ہو۔

اور اہل مسلک ثانی نے یہ کہا کہ عدوی کی نفی سے مطلقاً نفی کرنا مقصود نہیں، کیونکہ اس کا مشاہدہ ہے، گو اس مشاہدہ کا اہل مسلک اول یہ جواب دے سکتے ہیں کہ مشاہدہ اگر ہے تو صرف اس قدر ہے کہ ایک مریض کے اختلاط کے بعد دوسرا شخص مریض ہوگیا، مگر اس تسبب اول کا ثانی کے لئے اور ترتّب ثانی کا اول پر، یہ کیسے ثابت ہوا، اقتران فی الوجود دلیل تاثیر نہیں ہوسکتی، مگر اہل مسلک ثانی نے اس کو خلاف ظاہر سمجھ کر یہ کہا کہ مطلق عدوی کی نفی اس سے مقصود نہیں، بلکہ اس عدوی کی نفی مقصود ہے جس کے قائل اہل جاہلیت تھے، اور جس کے معتقدین سائنس اب بھی قائل ہیں، یعنی بعض امراض میں خاصیت طبعی لازمی ہے، کہ ضرور متعدی ہوتے ہیں، تخلف کبھی ہوتا ہی نہیں، سو اس کی نفی فرمائی گئی ہے، اور یہ معنی جس طرح نص سے منفی ہیں، اسی طرح مشاہدہ سے بھی منفی ہیں، چنانچہ مثلاً کسی مقام پر طاعون ہی پھیلتا ہے، بعد ارتفاع کے جب دیکھا جاتا ہے تو اموات کی تعداد محفوظین کی تعداد سے بہت کم ہوتی ہے، اگر عدوی ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا، بلکہ کوئی بچتا ہی نہیں، غرض تعدیہ کے طبعی ولازمی ہونے کی نفی فرمائی گئی ہے، اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اس کو بھی مفضی فی الجملہ ومؤثر فی وقتٍ دون وقتٍ مان لیا جاوے، جیسے محققین واطباء جس جگہ افعال وخواص قویٰ طبعیہ واعضاء کے یا اغذیہ وادویہ کے بیان کرتے ہیں، وہاں باذن خالقہا کی قید بھی لگا دیتے ہیں، اس طرح سے عدوی کے قائل ہونے میں کچھ حرج نہیں، اور فر من المجذوم کی علت اسی درجہ کے احتمال عدوی کو قرار دیا ہے، اور حدیث میں حضور اقدس ﷺ کا ایک سائل کے جواب میں (جس نے ایک اونٹ کے خارشتی ہونے کے بعد دوسرے اونٹوں کے خارشتی ہوجانے کا اشکال پیش کیا تھا) یہ فرمایا کہ "فمن اعدی الاول" یعنی پہلے اونٹ کو کس نے بیماری لگادی تھی، اس مسلک کے مزاحم نہیں، کیوں کہ ممکن ہے کہ مقصود اسی تعدیہ کی نفی ہو جس کا قائل وہ سائل تھا، غرض عدوی کے باب میں یہ تحقیق ہے، جس پر جواب مقصود وموقوف ہے۔

جس کو جو مسلک اقرب معلوم ہو اس کو اختیار کرسکتا ہے اور ہر مسلک میں ایک خاص حکمت ہے، چنانچہ جن پر تفویض کا غلبہ ہے اُن کے مناسب مسلکِ اول ہے اور جن پر اسباب کا غلبہ ہے ان کے مناسب مسلک ثانی ہے ، یا غلو فی التفویض کا علاج مسلکِ ثانی ہے، اور غلو فی الاسباب کا علاج مسلک اول ہے، یہ تو ذوق وحکمت کے اعتبار سے ہے، باقی اقرب الی التحقیق مجھ کو مسلکِ ثانی معلوم ہوتا ہے ۔(امداد الفتاوی: مسائل متعلقہ طاعون ووباء، سوال نمبر: ۳۷۹، ص: ۲۸۶-۲۸۹، ج: ۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

محور دوم: کورونا کے زمانہ میں عبادات میں تخفیف

(۲،۱) کورونا کے زمانہ میں عبادات میں تخفیف:

کورونا وائرس وبا سے بچاؤ کے لیے احتیاطی تدابیر کے طور پر ماہرینِ صحت کی ہدایات کے بموجب حکومت نے مساجد میں لوگوں کے زیادہ اجتماع سے منع کرتے ہوئے یہ فیصلہ صادر کیا تھا کہ صرف چار پانچ افراد ہی مسجد میں جمعہ اور جماعت کی نماز ادا کرسکتے ہیں، جبکہ بعض علاقوں میں مساجد میں داخلے ہی پر پابندی عائد کردی گئی، ایسے فیصلے صادر ہوتے ہی گھروں میں نماز ادا کرنے سے متعلق متعدد سوالات سامنے آئے، ذیل میں اسی حوالے سے چند اہم مسائل ذکر کیے جاتے ہیں:

جماعت کی اہمیت:

شریعت نے بڑی تاکید کے ساتھ مرد حضرات کو باجماعت نماز کی ادائیگی کا حکم دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے حضرات فقہائے کرام اس کو واجب قرار دیتے ہیں، البتہ متعدد حضرات اہلِ علم کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ ہے، جو کہ واجب کے قریب ہے، اسی کے ساتھ ساتھ احادیث مبارکہ میں باجماعت نماز کے بڑے بڑے فضائل بھی بیان کیے گئے ہیں، چنانچہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ’’جماعت کی نماز انفرادی

نماز سے ستائیس درجے افضل ہے۔‘‘ جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے:

عن نافع عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: ’’صلاةُ الجماعةِ أفضل مِنْ صلاةِ الفَذّ بسبعٍ وعشرين درجة‘‘۔(کتاب المساجد ومواضع الصلوۃ، باب فضل صلوۃ الجماعۃ، رقم الحدیث: ۶۵۰/۲۴۹، ص: ۱۵۹، ط: بیت الافکار الدولیہ الاردن)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

الجماعة سنة مؤكدة، كذا في المتون والخلاصة والمحيط ومحيط السرخسي۔ وفي الغاية: قال عامّة مشايخنا: إنها واجبة، وفي ’’المفيد‘‘ وتسميتُها سنة؛ لِوجُوبها بالسنّةِ۔ وفي ’’البدائع‘‘: تجبُ على الرجال العُقلاء البالغين الأحرارِ القادرِين على الصلاة بالجماعة من غير حرجٍ۔ (الفتاوی الهندیه: کتاب الصلوة، الباب الخامس فی الامامة، الفصل الاول فی الجماعة، ص: ۹۱، ج: ۱، ط: دارالکتب العلمیه، بیروت)

علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

(والجماعة سنة مؤكدة للرجال) قال الزاهدي: أرادُوا بالتأكيد الوُجُوب إلا في جُمعة وعِيدٍ فشرط۔۔۔۔۔۔ (وقيل: واجبة، وعليه العامة) أي عامة مشايخنا، وبه جزم في التحفة وغيرها۔ قال في البحر: وهو الراجح عند أهل المذهب۔ (فتُسنُّ أو تجب) ثمرته تظهرُ في الإثم بتركها مرّة (على الرجال العُقلاء البالغين الأحرار القادرين على الصلاة بالجماعة من غير حرج)۔۔۔إلخ

۔۔(الدر المختار: کتاب الصلوة، باب الامامة، ص: ۲۸۷-۲۹۱، ج: ۲، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

جماعت کی تاکید، ایک ہی جماعت پر اکتفاء اور ایک سے زائد جماعت کی کراہت وممانعت کی علت فقہاء نے تقلیل جماعت بیان کی ہے، جیسا کہ علامہ کاسانیؒ نے لکھا ہے:

ولأن التكرار يؤدي إلى تقليل الجماعة، لأن الناس إذا علموا أنهم تفوتهم الجماعة، فيستعجلون، فتكثر الجماعة، وإذا علموا أنها لا تفوتهم يتأخرون فتقل الجماعة، وتقليل الجماعة مكروه، بخلاف المساجد التي على قوارع

الطرق۔۔۔ (بدائع الصنائع: کتاب الصلوۃ، تکرار الجماعۃ فی المسجد، ص: ۳۸۰، ج: ۱، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

علامہ ابن نجیمؒ رقمطراز ہیں:

قال قاضیخان فی شرح الجامع الصغیر: رجل دخل مسجدا قد صلی فیه أهله، فإنه یصلي بغیر أذان وإقامة، لأن فی تکرار الجماعة تقلیلها۔ (البحر الرائق: کتاب الصلوۃ، باب الإمامة، ص: ۶۰۵، ج: ۱، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

جماعت کی مذکور اہمیت پر عمل کی خواہش کے باوجود حکومتی پابندیوں کی وجہ سے مسجد میں پہنچنا مشکل ہوجاتا ہے، نیز وبائی صورت حال میں جماعت میں تقلیل ہی مقصود ہے، اور مسجد میں متعدد جماعتیں کی جائے تو لوگوں کی آمد ورفت مسلسل ہوتی رہے گی، جو خطرہ کا باعث اور افسران کی نظر میں قانون شکنی میں شمار کی جاسکتی ہے، اس لئے مسجد میں ایک ہی جماعت ہو، اور بقیہ حضرات اپنے اپنے محلوں میں جماعت سے نماز پڑھیں، اگر بآسانی پڑھی جاسکتی ہو۔

ویسے بھی عذر کی وجہ سے ترک جماعت کی اجازت ہوجاتی ہے، اور حکومتی پابندی بھی ایک عذر ہے، اس لئے مسجد میں ایک ہی جماعت پر اکتفاء بہتر ہے، علامہ ابن ہمامؒ تحریر فرماتے ہیں:

وقد سمعت ان الجماعة تسقط بالعذر، فمن الأعذار المرض، وکونه مقطوع الیدوالرجل من خلاف، او مفلوجا، او مستخفیا من السلطان۔۔۔۔ (فتح القدیر: کتاب الصلوۃ، باب الامامة، ص: ۳۵۳، ج: ۱، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

اس لئے مسجد میں جماعت ثانیہ نہ کرنا ہی بہتر ہے، تاکہ لوگ مسجد میں جمع نہ ہوجائیں، اور ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو وقت دیا جائے تو وہ اس کی رعایت نہ کریں،

حضرت حسن بصریؒ صحابۂ کرام کا معمول ذکر کرتے ہیں کہ مسجد میں ایک جماعت ہوجانے کے بعد دوسری جماعت کرنے کے بجائے وہ تنہا نماز پڑھتے تھے۔

عن کثیر عن الحسن قال: کان اصحاب محمد ﷺ اذا دخلوا المسجد، وقد صُلّی فیه صلّوا فرادی۔۔۔ حدثنا هشیم، قال اخبرنا منصور عن الحسن، قال: إنما کانوا یکرهون ان یُجمّعوا مخافة السلطان۔ (المصنف لابن ابی شیبة: کتاب الصلوۃ، باب من قال یصلون فرادی ولا یجمعون، وباب فی القوم یجیئون الی المسجد وقد صُلّي فیه۔۔۔، رقم: ۷۱۷۷، ۷۱۸۸، ص: ۵۳، ۵۵، ج: ۵، ط: المجلس العلمي، سملک)

یورپی افتاء کونسل کی طرف سے شائع فیصلہ میں بھی مسجدوں میں ایک سے زائد جماعتوں کے بجائے گھروں اور محلوں میں جماعت کا ہی فیصلہ تحریر کیا گیا، جو درج ذیل ہے:

ننصح بإقامة صلوة الجماعة فی البیوت عند تعذر اقامتها فی المساجد للسبب المذکور، والصبر علی هذا الوضع واحتساب اجره وتکثیر الدعاء کي یفرج الله عن الانسانیة هذه الکربة الشدیدة۔ (فتاوی العلماء حول فیروس کورونا: مسائل فقهیة وآداب شرعیة، فتوی رقم: ۳، ص: ۲۹)

(۳،۴)

مساجد اور وہ مقامات جہاں جمعہ کی نماز ادا کی جاتی ہے، وہاں امام سمیت کم از کم چار افراد جمعہ کی نماز ادا کرلیں، جبکہ دیگر حضرات سے متعلق حضرات اکابر کی دو آراء سامنے آئی۔

(۱) جامعہ دارالعلوم کراچی کے حضرات کی رائے یہ ہے کہ دیگر حضرات گھروں میں جمعہ کی بجائے ظہر کی نماز باجماعت ادا کریں، بصورتِ دیگر تنہا ادا کرلیں، البتہ اس صورت میں جامعۃ الرشید کے اہل علم حضرات کی رائے یہ ہے کہ ظہر کی نماز باجماعت بھی

جائز ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ تنہا ادا کرلی جائے۔

یہ رائے بعض فقہی جزئیات کو مدنظر رکھتے ہوئے قائم کی گئی ہے، جیسا کہ الموسوعۃ الفقہیہ میں درج ہے کہ بادشاہ کے خوف، بالفاظ دیگر قانونی مجبوری، دشمن، چور وغیرہ اعذار کی بناء پر ان لوگوں پر جمعہ واجب ہی نہ ہوگا جیسا کہ ملتقی الابحر کے حاشیہ میں ہے:

وكذا لايخاطب بها المحبوس، والخائف من السلطان أو اللصوص، وكذا من حال بينه وبينها مطر شديد أو الثلج أو الوحل أو نحوها۔

وكره للمعذور إلخ، يعني يكره تحريماً للمعذور والمسجون ومن فاتتهم الجمعة بمصر لعذر، أن يصلوا الظهر بجماعة يومها قبل الجمعة وبعدها، لما في ذلک من تقليل جماعة الجمعة، وصورة معارضة صلاة الجمعة بصلاة الظهر في يوم الجمعة۔(التعليق الميسر ملتقى الابحر: باب الجمعة، ص: ۱۴۷-۱۴۶، ج: ۱، مؤسسة الرسالة، بيروت)

(۲) جبکہ جامعہ بنوری ٹاؤن اور دیگر متعدد اہل علم کی رائے یہ ہے کہ چند حضرات مل کر گھروں اور دیگر مقامات میں جمعہ کی نماز قائم کرنے کی کوشش کریں، البتہ جہاں جمعہ کی ادائیگی مشکل ہو تو وہاں ظہر کی نماز تنہا ادا کریں، ایسی صورت میں بعض حضرات باجماعت ظہر کی نماز کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔

یہ رائے اس لئے اہم ہے کہ اجتماع کی صورت میں جن دیہاتوں میں جمعہ ہوتا تھا، وہاں انفرادی جماعتوں سے تقلیل جماعت کی علت باقی نہیں رہتی، کیونکہ حکومت اور ادارۂ صحت کو تقلیل ہی مقصود ہے، اور دوسری طرف معاشرہ میں بہت سے افراد نمازوں کے پابند نہیں ہوتے، البتہ جمعہ کی ان کے دلوں میں اہمیت ہے، تو یہ جمعہ میں شریک ہوجاتے ہیں، اور اس طرح وہ نماز کا فریضہ ادا کرلیتے ہیں، اگر ظہر ہی پڑھی گئی تو ممکن ہے کہ ایسے افراد مسجد سے اور نمازوں سے مربوط ہی نہ رہیں، اس لئے بھی مناسب معلوم

ہوتا ہے کہ اگر بآسانی ممکن ہو تو محلوں میں جمعہ کی جماعتیں قائم کی جائیں۔

ہندوستان کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے دارالعلوم دیوبند نے جو فیصلہ دیا ہے اس سے اسی دوسری رائے کی تائید ہوتی ہے، اور اس پر عمل مناسب معلوم ہوتا ہے۔

جن شہروں، قصبات یا بڑے گاؤوں میں جمعہ کی شرائط پائی جاتی ہیں اور وہاں کی مساجد میں باقاعدہ جمعہ ہوتا آرہا ہے، وہاں موجودہ صورت حال میں انتظامیہ (پرشاسن) کی طرف سے جتنے افراد کی اجازت ہو، اُن کے ساتھ جمعہ قائم کیا جائے؛ بہ شرطیکہ امام کے علاوہ کم از کم تین مرد مقتدی ہوں، اور اگر کسی شہر یا قصبہ میں موجودہ صورت حال سے پہلے، وہاں کی بعض مساجد میں جمعہ ہوتا تھا اور بعض میں نہیں، تو جن مساجد میں جمعہ نہیں ہوتا تھا، وہاں بھی حالات کی بحالی تک (انتظامیہ کی اجازت کے مطابق) چار، پانچ افراد کے ساتھ جمعہ ادا کرلیا جائے، تاکہ کچھ لوگوں کا جمعہ وہاں ہوجائے۔

اور ملک کی موجودہ صورت حال میں مساجد میں جو پانچ، چھ سے زائد لوگوں کو منع کیا جارہا ہے، یہ قانونی مصلحت اور حکومتی پابندی کی بنا پر ہے اور ایسی ممانعت اذن عام کے منافی نہیں ہوتی، کیوں کہ مقصد لوگوں کو نماز جمعہ سے روکنا نہیں، بلکہ قانون شکنی کی صورت میں ہونے والی بڑی پریشانیوں سے بچنا ہے۔

أما إذا كان لمنع عدو يخشى دخوله، وهو في الصلاة، فالظاهر وجوب الغلق اهـ حلبي(حاشية الطحطاوي على الدر، ج: ۱، ص: ۳۴۴، ط: مكتبة الاتحاد، ديوبند)

قوله: "لم تنعقد": يحمل على ما إذا منع الناس، لا ما إذا كان لمنع عدو أو لقديم عادة، وقدمر۔(المصدر السابق: ۳۴۴: ۱، ط: مكتبة الاتحاد، ديوبند)

امداد الفتاوی میں ہے:

اذن عام ہونا بھی منجملہ شرائط صحت جمعہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ خود نماز پڑھنے والے کو روکنا وہاں مقصود نہ ہو، باقی اگر روک ٹوک کسی اور ضرورت سے ہو، وہ

اذن عام میں مخل نہیں۔(امداد الفتاوی: کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ الجمعہ والعیدین، سوال نمبر: ۵۴۰، ص: ۶۱۴، ج:۱، ط: مکتبہ زکریا، دیوبند)

امداد الاحکام میں ہے:

اگر چھاؤنی یا قلعہ میں جمعہ ادا کیا جائے تو جائز ہے، گو چھاؤنی اور قلعے میں دوسرے لوگ نہ آسکتے ہوں، کیوں کہ مقصود نماز سے روکنا نہیں ہے؛ بلکہ انتظام مقصود ہے۔(امداد الاحکام: ۱/ ۷۵۱، ط: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

(ب) : محلہ کے جولوگ مسجد میں جمعہ ادا نہ کرسکیں اور وہ اپنی بیٹھک یا باہری کمرے میں انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کے بغیر، اذن عام کے ساتھ جمعہ قائم کرسکتے ہوں، یعنی: آس پاس والوں کو جمعہ کی اطلاع کردی جائے تاکہ جوکوئی جمعہ میں آنا چاہے آسکے؛ اگرچہ قانونی مصلحت اور حکومتی پابندی کی وجہ سے پانچ کے بعد مزید لوگوں کو منع کردیا جائے، تو وہ حضرات بھی امام کے علاوہ کم ازکم تین بالغ مرد مقتدیوں کو لے کر مختصر خطبہ اور مختصر قراءت کے ساتھ جمعہ ہی ادا کریں، اور اگر کسی جگہ انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کا اندیشہ ہوتو جمعہ سے پہلے زبانی بات چیت کے ذریعہ انہیں اعتماد میں لے لیا جائے۔

(ج): اور جو حضرات اپنی بیٹھک یا باہری کمرے میں اوپر ذکر کردہ تفصیل کے مطابق جمعہ قائم نہ کرسکیں، خواہ اس وجہ سے کہ کوئی جمعہ پڑھانے والا میسر نہ ہو یا انتظامیہ کی طرف سے کسی پریشانی یا روک ٹوک کا اندیشہ ہو اور انتظامیہ کو اعتماد میں نہ لیا جاسکے یا کسی کی طبیعت پر خوف وہراس غالب ہو یا امام کے علاوہ مرد مقتدی صرف ایک یا دو ہوں، وہ حضرات شریعت کی نظر میں معذور ہوں گے اور اُن کے لیے جمعہ کی جگہ ظہر پڑھنا بلا کراہت درست ہوگا؛ کیوں کہ اسلام میں اپنے کو پریشانی میں ڈالنے کا حکم نہیں ہے اور نہ اس کی اجازت ہے۔

جمعہ کے بارے میں مزید وضاحت:

جمعہ کا نظام بھی عام دنوں کی طرح رہے گا، مسجد میں ایک مختصر جماعت ہوگی جس میں متعین افراد ہی شریک ہوں اور باقی لوگ گھر میں تنہا ظہر کی نماز پڑھ لیں، البتہ جن جگہوں پر جمعہ ہوتی تھی لیکن موجودہ حالات کی بناپر جمعہ کے لیے مسجد میں نہیں جاپا رہے ہیں، وہ لوگ مسجد کی جماعت کے بعد اپنے گھروں یا محلوں میں چند افراد مل کر جمعہ کرسکتے ہیں، جمعہ کی نماز کے لیے مسجد ضروری نہیں ہے؛ بلکہ شہر یا بڑا قصبہ ہونا اور اذن عام کا ہونا شرط ہے، اس لیے چند افراد مل کر محلہ کے لوگوں کو مطلع کرکے باہر کے حصے میں جہاں محلہ کے لوگوں کو آنے کی اجازت ہو، اس جگہ میں جمعہ قائم کریں اور زیادہ لوگوں کو جمع نہ کریں کہ حکومت کے قانون کی مخالفت لازم آئے، اس لیے چند ہی افراد ہو جس کی حکومت کی طرف سے اجازت ہے، اس سے زائد افراد جمع نہ ہوں، حالات کا تقاضہ ہے کہ گھروں پر بھی بڑا مجمع نہ کیا جائے؛ بلکہ چند حضرات مل کر اگر جمعہ قائم کرسکتے ہوں تو جمعہ قائم کرلیں، ورنہ تنہا ظہر کی نماز پڑھ لیں۔

اگر آدمی تنہا ہو یا دو لوگ ہوں تو وہ ظہر کی نماز پڑھیں، جمعہ کی نماز کے لیے امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے، جن علاقوں میں پہلے سے جمعہ کی نماز نہیں ہوتی تھی اور لوگ دور دراز کی مسجدوں میں جمعہ کے لیے جاتے تھے، اب وہ وہاں نہیں جاسکتے ہیں، تو وہ لوگ اپنی مسجد میں یا اپنے گھروں میں جمعہ نہیں کریں گے؛ بلکہ ظہر کی نماز جماعت سے پڑھیں گے۔

دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ اس بابت درج ذیل ہے:

شہر، قصبہ یا بڑے گاؤں میں جن لوگوں کے لیے جمعہ کا نظم نہ ہوسکے یا وہ کسی

عذر کی بنا پر یا بلاعذر جمعہ نہ پڑھ سکیں، وہ ظہر کی نماز تنہا،تنہا پڑھیں گے، جماعت کے ساتھ نہیں؛ کیوں کہ جس بستی میں جمعہ کی شرائط پائی جاتی ہوں اور وہاں جمعہ قائم ہوتا ہو،خواہ ایک جگہ یا متعدد جگہ ؛ نیز بڑی جماعت کے ساتھ یا چھوٹی جماعت کے ساتھ،وہاں معذور یا غیر معذور ہر ایک کے لیے ظہر کی نماز باجماعت مکروہ ہے، فقہ حنفی کی تمام بنیادی کتابوں اور اکابر علمائے دیوبند کے فتاوی میں ایسا ہی ہے اور فقہی دلائل کی بنیاد پر یہی صحیح ہے،اور جو لوگ ظہر باجماعت کی اجازت دیتے ہیں،اُن کی رائے پر اکثر اہل علم واصحاب فتویٰ کا عدم اطمینان بجا ہے۔

قوله: صورة المعارضة": لأن شعار المسلمين فى هذا اليوم صلاة الجمعة، وقصد المعارضة لهم يؤدي إلى أمر عظيم، فكان فى صورتها كراهة التحريم، رحمتي۔ (رد المحتار: كتاب الصلاة، باب الجمعة، ص:۳۳،ج:۱، ط: مكتبة زكريا ديوبند)

لأن المأمور به فى حق من يسكن المصر فى هذا الوقت شيئان : ترک الجماعة وشهود الجمعة، وأصحاب السجن قدروا على أحدهما، وهو ترک الجماعة فيأتون بذلک۔(المبسوط للسرخسى، باب صلاة الجمعة، ص: ۳۶،ج:۳، ط: دار المعرفة، بيروت)

اور جن چھوٹے گاؤں میں جمعہ کی شرائط نہیں پائی جاتیں ،وہاں کے باشندگان ،حسب معمول ، جمعہ کے دن بھی مسجد یا اپنے اپنے گھروں میں ظہر کی نماز باجماعت ادا کریں گے، انہیں ظہر کی نماز تنہا،تنہا پڑھنے کی ضرورت نہیں ۔

ومن لا تجب عليهم الجمعة من أهل القرى والبوادي؛ لهم أن يصلوا الظهر بجماعة يوم الجمعة بأذان وإقامة۔(فتاوى الخانية على هامش الهندية: كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، ص:۱۷۷،ج:۱، ط:المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر)

(قوله: في مصر) : أما في حق أهل السواد فغير مكروه؛ لأنه لا جمعة

عليهم۔(حاشية الطحطاوي على الدر، ۱/۳۴۶، ط: مكتبة الاتحاد، ديوبند)

(۵) عید کی نماز صحیح ہونے کے لئے وہی شرائط ہیں جو جمعہ کی نماز کے لئے ہیں، اگر لاک ڈاؤن طویل ہونے یا وبا کی وجہ سے عید کی نماز عیدگاہ میں نہ ادا کی جاسکے تو گھر میں یا کسی دوسرے مقام پر عید کی نماز درست ہونے کے لئے امام کے علاوہ تین بالغ مرد مقتدیوں کا ہونا ضروری ہے۔

واما شرائط وجوبها وجوازها فكل ماهو شرط وجوب الجمعة وجوازها شرط وجوب صلاة العيدين وجوازها من الامام والمصر والجماعة والوقت الاخطبة فانها سنة بعد الصلاة.(بدائع الصنائع: فصل في صلاة العيدين: ج:۱، ص:۲۷۵)

نماز عیدین کا بدل:

سوال: جمعہ کی نماز چھوٹ جانے کی وجہ سے ظہر کی نماز پڑھی جاتی ہے،کیا اگر عیدین کی نماز کسی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس کا بھی کوئی بدل ہے، اور کیا بدل کا ادا کرنا ضروری ہے؟

عیدین کی نماز واجب ہے ، اور اس کا ادا کرنا ضروری ہے، اگر کسی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس کی قضا نہیں ہے، اگر عید کی نماز نہ پڑھ سکے اور نماز ملنے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کے بدلے چاشت کی چار رکعت پڑھی جاسکتی ہے، فقہاء نے اس کو اس کا بدل مانا ہے،لیکن یہ چاشت کی چار رکعت پڑھنا نماز عید کی قضا نہیں ہے؛ بلکہ مستحب ہے، عام نماز کی طرح پڑھی جائے گی۔

فان عجز صلى اربعا كالضحى. (ردالمحتار: كتاب الصلاة، باب العيدين:۳/۵۹)

حضرت مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

کورونا جیسے ماحول میں اگر عیدین کا موقع آئے اور ایسی ہی بندشیں ہو تو جمعہ کی

طرح عیدین کی نماز میں بھی توسع ہوگا اور متعدد جگہوں میں چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی صورت میں عیدین کی نماز ادا کی جائے گی، اور خطبہ بھی ہوگا جو بعد میں دیا جاتا ہے۔

جمعہ کی صحت کے لئے چار افراد کی شرط ہے، ایک امام، تین مقتدی، عیدین کے لئے بھی معروف قول کے مطابق یہی بات معروف و مذکور ہے۔

بعض حضرات نے بعض تصریحات کی وجہ سے توسع کی بات کی ہے یا چار سے کم میں جواز کی، مگر یہ اکثر حضرات کی رائے نہیں، البتہ اگر کسی جگہ انتظامیہ کی طرف سے یہ بات آ جائے کہ بس تین آدمی پڑھیں گے، تو جیسے جمعہ میں ایک قول پر گنجائش کی بات آئی ہے، اسی طرح یہاں بھی اجازت ہے، تا کہ محرومی نہ رہے، بلکہ عیدین کی بابت متعدد حضرات کا فتوی وسعت کا ہے۔ (کورونا کووڈ مسائل واحکام: نماز کے مسائل، ص: ۵۲، ط: مکتبہ احسان لکھنؤ)

(۶) مقتدیوں کے درمیان فاصلہ رکھنے کا حکم:

ماسک پہن کر نماز ادا کرنے کا حکم:

کورونا وائرس وبا کی وجہ سے ماہرینِ صحت احتیاطی تدابیر کے طور پر ماسک پہننے کی ترغیب دیتے ہیں، بلکہ وبا سے متاثر افراد کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں، جس کے تناظر میں ماسک پہن کر نماز اور خصوصاً باجماعت نماز ادا کرنے سے متعلق بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ماسک پہن کر نماز ادا کرنا درست ہے یا نہیں؟ تو واضح رہے کہ کسی عذر کے بغیر تو ماسک پہن کر نماز ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے اس سے اجتناب کرنا چاہیے، البتہ کسی عذر کی وجہ سے ماسک پہن کر نماز ادا کرنا مکروہ نہیں، اس لیے کورونا وائرس وبا سے حفاظت کی خاطر احتیاطی تدابیر کے طور پر ماسک پہن کر تنہا یا جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا جائز ہے۔

دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کا فتوی اس بابت درج ذیل ہے:

سوال: آج کل کورونا وائرس کی وجہ سے لوگ ماسک پہن کر نماز پڑھتے ہیں اور ہمارے امام صاحب بھی ماسک پہن کر نماز پڑھاتے ہیں، اس طرح نماز پڑھنا اور پڑھانا درست ہے؟

جواب: فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ عام حالات میں بلا عذر ناک اور منہ کسی کپڑے وغیرہ میں لپیٹ کر نماز پڑھنا مکروہِ تحریمی ہے، البتہ اگر کسی عذر کی وجہ سے نماز میں چہرہ کو ڈھانپا جائے یا ماسک پہنا جائے تو نماز بلا کراہت درست ہوگی، لہذا موجودہ وقت میں وائرس سے بچاؤ کی تدبیر کے طور پر احتیاطاً ماسک پہن کر نماز پڑھنے سے نماز بلا کراہت ادا ہو جائے گی۔

يكره اشتمال الصماء والاعتجار والتلثم والتنخم، وكل عمل قليل بلاعذر.
(قوله: والتلثم) وهو تغطية الأنف والفم في الصلاة؛ لأنه يشبه فعل المجوس حال عبادتهم النيران، زيلعي، ونقل عن أبي السعود: أنها تحريمية.
(الدر المختار مع رد المحتار: كتاب الصلوة، باب ما يفسد الصلوة ومايكره فيها، ص:۴۲۳، ج:۲، ط: زکریابکڈپو، دیوبند)

کورونا وائرس وبا سے بچاؤ کے لیے احتیاطی تدابیر کے طور پر ماہرینِ صحت مساجد میں لوگوں کے زیادہ اجتماع سے منع کرتے ہوئے گھروں میں نماز کی ادائیگی کی ترغیب دیتے ہیں، اسی بنیاد پر بعض صوبائی حکومتوں نے مساجد میں جمعہ اور جماعت کی نماز میں نمازیوں کی تعداد نہایت ہی محدود کرتے ہوئے یہ فیصلہ صادر کیا تھا کہ صرف چار پانچ افراد ہی مسجد میں جمعہ اور جماعت کی نماز ادا کر سکتے ہیں، باقی حضرات اپنے گھروں میں نماز ادا کریں، اسی طرح بعض علاقوں میں مساجد میں داخلے ہی پر پابندی عائد کردی گئی تھی، اسی تناظر میں متعدد مساجد میں احتیاطی تدابیر کے طور پر یہ طریقہ کار اپنایا گیا کہ باجماعت نماز میں نمازیوں کے مابین کچھ فاصلہ رکھا جائے؛ تاکہ مسجد میں جماعت کی فضیلت بھی حاصل ہو سکے اور علیحدہ کھڑے ہونے کی صورت میں وائرس

پھیلنے کے خدشات کا ممکنہ حد تک ازالہ بھی ہوسکے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا باجماعت نماز میں مقتدیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا جائز ہے؟ ذیل میں اس مسئلہ کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

باجماعت نماز میں نمازیوں کے مابین فاصلہ رکھنے کا حکم:

احادیث مبارکہ میں باجماعت نماز میں مِل مِل کر کھڑے ہونے کی بڑی تاکید کی گئی ہے کہ نمازی اس طرح کھڑے ہوں کہ ان کے مابین کوئی فاصلہ نہ ہو؛ بلکہ کندھے سے کندھے ملاکر کھڑے ہوں، یہ عام حالات میں سنتِ مؤکدہ ہے، اسی وجہ سے حضرات فقہاء کرام نے نمازیوں کے مابین فاصلے کو سنت کے خلاف اور مکروہ قرار دیا ہے اور اس سے اجتناب کرنے کی واضح تاکید فرمائی ہے۔

عن جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ :ألا تصُفُّون كما تصفُّ الملائِكةُ عند ربِّهم جلَّ وعزَّ ؟ قلنا: وكيف تصُفُّ الملائكةُ عند ربهم؟ قال: يُتمُّون الصُّفوف المقدمة، ويتراصُّون في الصفِّ.

عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: رصُّوا صفوفكم وقاربوا بينها، وحاذوا بالأعناق، فوالذي نفسي بيده إنّي لأرى الشيطان يدخُلُ من خُللِ الصفِّ كأنّها الحذفُ. (سنن ابی داود : كتاب الصلوة،باب تسوية الصفوف، رقم الحديث: ٦٦١،٦٦٧، ص:١٧٨، ١٧٩، ج:١، ط:داراحیاء التراث العربی، بیروت)

فتاویٰ ہندیہ میں مذکور ہے:

وينبغي للقوم إذا قاموا إلى الصلاة أن يتراصوا ويسدوا الخلل ويسووا بين مناكبهم في الصفوف. (كتاب الصلاة: باب الامامة، الفصل الخامس في بيان مقام الإمام والمأموم، ص:٩٨، ج:١، ط:دار الكتب العلميه، بيروت)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

وفي حاشية البخاري عن العيني: وهي (أي تسوية الصفوف) سنة

الصلاة عند أبي حنيفة والشافعي ومالك. قلت: والظاهر من كلام أصحابنا أنها سنة مؤكدة؛ لإطلاقهم الكراهة على ضدها. والكراهة المطلقة هي التحريمية۔۔۔ وقد علمت كون التسوية سنة عندنا. وكذلك الرص، صرح به المحقق في الفتح، حيث قال: ولنسق نبذة من سنن الصف تكميلا، فمن سننه التراص فيه، والمقاربة بين الصف والصف والاستواء فيه. (إعلاء السنن: كتاب الصلاة، باب سنية تسوية الصف ورصها: ٣٥٥/٤، ط: ادارة القرآن كراچی)

اس لیے عام حالات میں تو اسی پر عمل کرنا چاہیے، کہ نمازیوں کے مابین کوئی فاصلہ نہ ہو، البتہ کورونا وائرس وبا کی صورتِ حال میں احتیاطی تدابیر کے طور پر اور قانون کی پاسداری کرتے ہوئے اگر نمازیوں کے مابین کچھ فاصلہ رکھا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ باجماعت نماز میں مقتدیوں کا درمیان میں فاصلہ نہ رکھنا اور مل مل کر کھڑے ہونا اہم اور تاکیدی سنت ضرور ہے؛ لیکن یہ جماعت کی شرائط میں سے نہیں کہ اس کے بغیر جماعت ہی منعقد نہ ہو، اس لیے کسی معقول عذر کی وجہ سے اس سنت کو ترک کردیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا مسئلے سے متعلق یہ بات بھی واضح رہے کہ مناسب اور بہتر یہی ہے کہ نمازیوں کے مابین فاصلہ زیادہ نہ ہو؛ بلکہ جس قدر کم فاصلہ ہو تو اتنا ہی بہتر ہے؛ تاکہ جماعت کی ہیئت اور صورت نظر آئے کہ دیکھنے میں یہ معلوم ہو کہ یہ سب اکٹھے نماز ادا کررہے ہیں، کیوں کہ اگر مقتدیوں کے مابین فاصلہ زیادہ ہوگا تو پھر جماعت کی ہیئت وصورت متاثر ہوگی اور دیکھنے میں یوں لگے گا جیسے ہر ایک انفرادی نماز ادا کررہا ہے، البتہ جہاں قانوناً کچھ زیادہ فاصلہ رکھنے کا حکم ہو تو ایسی صورت میں اس پر عمل کیے بغیر کوئی چارہ کار نہیں۔

(۷) وبا سے متاثر شخص کو مسجد میں آنے کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ اس بابت علماء کی رائیں مختلف ہے، اگر عمومی احوال یا وبازدہ لوگ کم ہوں اور مریض نادر ہوں تو ایسی

صورت میں ان کو روکا نہ جائے ،یہی بہتر ہے، علامہ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

واختلف العلماء في المجذومين إذا كثروا هل يمنعون من المساجد والمجامع؟ وهل يتخذ لهم مكان منفرد عن الأصحاء؟ ولم يختلفوا في ان النادر أنه لا يمنع ولا في شهود الجمعة. (فتح الباری شرح صحیح البخاری: کتاب الطب، باب الجذام، رقم الحدیث: ۵۷۰۷، ص: ۱۸۷، ج: ۱۰، ط: دارالبیان العربی الازھر)

اس بابت سمینار میں علماء عرب نے وبازدہ شخص کو مسجد میں حاضری سے منع کیا ہے، بطور خاص جبکہ لوگوں میں خوف ہو، مرض کے انتشار کا غالب گمان ہو، بلکہ تعداد بھی کم رکھنے کا رجحان ظاہر کیا، جیسا کہ تلخیص میں لکھتے ہیں:

الاتجاه الثاني: منع الجمع والجماعات في المساجد لمن هو مصابون بالمرض، او يخشون على انفسهم ولو بالمظنة ، وتبقى اقامة الجمع والجماعات واجبا، يقام بالحد الذى يمكن معه عدم تعطيل المساجد، الا اذا قرر المختصون ان اقامة الجمع والجماعات مظنة انتشار العدوى، فيقيم الجماعة الامام وعدد قليل منه. (فتاوی العلماء حول فیروس کورونا: ص: ۸، ۹، ط: دارالبشیر القاهره)

بلکہ فقہاء ازہر کی رائے کے بموجب مریضوں کو گھر پر ہی نماز کا وجوبی حکم ہوگا۔

ويتعين وجوبا على المرضى وكبار السن البقاء في منازلهم والالتزام بالاجراءات الاحترازية التي تعلن عنها السلطات المختصة في كل دولة، وعدم الخروج لصلوة الجمعة او الجماعة. (فتاوی العلماء: ۱۲)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

سوال: مجذومی اپنے محلہ کی مسجد چھوڑ کر دیگر محلہ کی مسجد میں آکر نماز جماعت میں شریک ہوجاتا ہے اور صف میں مل کر سبھوں کے ساتھ نماز باجماعت پڑھتا ہے، بخوف متعدی ہونے اس بیماری کے نمازیوں کو اس کا جماعت میں شریک ہونا دشوار

گزرتا ہے، اس لئے اس کو شرکت جماعت اور مسجد میں آنے سے روکا جاسکتا ہے یا نہیں؟

جواب: مجذوم کی مختلف حالتیں ہیں، اگر جذام کا اثر زیادہ نہ ہو، محض معمولی ہو اور لوگوں یعنی دوسرے دیکھنے والوں کو اس سے کراہت ونفرت کی اذیت نہ ہوتی ہو، تو ایسے مجذوم کو جماعت میں شریک ہونا جائز ہے، اور اس کو روکنا درست نہیں، اور بیماری لگ جانے کا خیال کوئی حقیقت نہیں رکھتا؛ لیکن اگر مجذوم کی حالت زیادہ خراب ہو اور اس کو دیکھنے سے ہی طبعی طور پر نفرت پیدا ہوتی ہو یا اس کے بدن سے زخموں کی وجہ سے بوآتی ہو یا اس کے زخموں سے رطوبت بہتی ہو اور مسجد کے لوٹے وغیرہ ملوث ہوتے ہوں یا فرش پر اجزائے رطوبات لگنے کا اندیشہ ہو تو ان صورتوں میں خود مجذوم پر لازم ہے کہ وہ مسجد میں نہ جائے اور جماعت میں شریک نہ ہو، اور اگر وہ نہ مانے تو لوگوں کو حق ہے کہ وہ اسے دخول مسجد اور شرکت جماعت سے روک دیں اور اس میں مسجد محلہ اور مسجد غیر محلہ کا فرق نہیں ہے، محلہ کی مسجد سے بھی روکا جاسکتا ہے ،تو غیر محلہ کی مسجد سے بالاولی روکنا جائز ہے اور یہ روکنا بیماری کے متعدی ہونے کے اعتقاد پر مبنی نہیں ہے؛ بلکہ تعدیہ کی شرعاً کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ نمازیوں کی ایذایا خوف تلویث مسجد یا تنجیس وباء نفرت وفرش پر مبنی ہے۔ (کفایت المفتی: کتاب الصلوۃ، تیسرا باب امامت وجماعت، جواب نمبر: ۱۹۴، ص: ۱۳۷، ۱۳۸، ج: ۳، ط: زکریا بک ڈپو، دیوبند)

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن عثمانی صاحبؒ لکھتے ہیں:

سوال: جذامی آدمی کو جماعت میں شریک ہونا چاہئے یا نہیں، اور دوسرے آدمیوں کو نفرت کرنی چاہئے یا نہیں؟

جواب: جذامی سے جمعہ وجماعت ساقط اور معاف ہے، اسی وجہ سے کہ وہ مسجد میں نہ آوے، پس جذامی کو نہ چاہئے کہ وہ جماعت میں شریک ہو اور جولوگ جذامی شخص سے علیحدہ رہیں اور احتراز کریں ان پر کچھ ملامت نہیں ہے، کہ جذامی سے بھاگنے اور بچنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: کتاب الصلوۃ،

باب الجماعت،سوال: ۷۷۵،ص: ۶۵،ج: ۳،مکتبہ دارالعلوم دیوبند)

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

ويمنع منه؛ وكذا كل مؤذ ولو بلسانه، وكذلك ألحق بعضهم بذلك من بفيه بخر أو به جرح له رائحة، وكذلك القصاب، والسماك، والمجذوم والأبرص أولى بالإلحاق. وقال سحنون: لا أرى الجمعة عليهما. واحتج بالحديث، وألحق بالحديث كل من آذى الناس بلسانه، وبه أفتى ابن عمر، وهو أصل في نفي كل من يتأذى به. (ردالمحتار: كتاب الصلوة، باب مايفسد الصلوة، ومايكره فيها، ص: ۴۳۵، ج: ۲، ط: زكريابكڈپو، ديوبند)

(۸) اس سلسلہ میں اصولی بات یہ ہے کہ ایسے مریض کے بارے میں ماہر ڈاکٹروں کی رائے اصل بنیاد ہے، اور شریعت نے جن وجوہات سے افطار کی رخصت اور روزہ نہ رکھنے کا اختیار دیا ہے، ان میں ایک مرض بھی ہے، لہذا کورونا وائرس سے متأثر مریض کے بارے میں اگر ڈاکٹر یہ رائے دیں کہ ان کو روزہ رکھنے کی صورت میں جان یا مرض کے بڑھنے کا خطرہ ہے، تو ایسے مریض کو افطار کی رخصت ہوگی اور مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد قضا ضروری ہوگی، جیسا کہ اللہ پاک فرماتے ہیں:

﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾(البقرة:۱۸۴)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:

﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ مریض سے مراد وہ مریض ہے جس کو روزہ رکھنے سے ناقابل برداشت تکلیف پہنچے، یا مرض بڑھ جانے کا قوی اندیشہ ہو، بعد کی آیت ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ میں اس طرف اشارہ موجود ہے، جمہور فقہاء امت کا یہی مسلک ہے۔ (معارف القرآن: البقرہ: ۱۸۴،ص: ۹۱، ط: اشرفی بکڈپو، دیوبند)

فتاوی ہندیہ میں مذکور ہے:

(ومنها المرض) المريض اذا خاف على نفسه التلف او ذهاب عضو

يفطر بالاجماع، وان خاف زيادة العلة وامتدادها فكذلك عندنا، وعليه القضاء اذا افطر كذا في المحيط، ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض، والاجتهاد غير مجرد الوهم، بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة او بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق. كذا في فتح القدير. (الفتاوى الهنديه: كتاب الصوم، الباب الخامس في الاعذار التي تبيح الافطار، ص: ۲۰۷، ج: ۱، ط: زكريابكڈپو، ديوبند)

(۹) اگر عقائد میں بگاڑ کا خطرہ ہے، یا لوگ یہ سمجھیں کہ فضاء مسموم ہے اور مریضوں کی آمد سے وباء پھیل سکتی ہے، تو اس صورت میں لوگوں کو اذیت وتکلیف سے بچانے کے لئے مریض کو روکنے کی گنجائش ہونی چاہئے، اور عام مسلمانوں کو طبی تشخیص کے بعد اجازت ہونی چاہئے، جیسے حضرت عمرؓ نے جذام کی وجہ سے ایک عورت کو طواف سے منع کیا، لیکن تمام لوگوں کو منع نہ کیا۔

عن ابن ابی ملیکة ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بامرأة مجذومة، وهي تطوف بالبيت، فقال لها: يا امة الله! لا تؤذى الناس، لو جلست في بيتك، فجلست، فمر بها رجل بعد ذلك، فقال لها: ان الذى كان قد نهاك، قد مات، فاخرجي، فقالت: ما كنت لأطيعه حيا وأعصيه ميتا. (تنوير الحوالك: كتاب الحج، باب جامع الحج، رقم: ۲۶۶/۹۶۷، ص: ۴۴۵، ط: دار الفكر بيروت، لبنان)

یہ بات بھی اہم ہے کہ وبا زدہ علاقہ کا سفر کرنے سے بھی منع کیا ہے، اور وبازدہ علاقہ میں مقیم کو اس جگہ سے راہ فرار اختیار کرنے سے بھی منع کیا ہے، چونکہ جو شخص جہاں مقیم ہے وہاں بھی وباء ہے، اور جہاں جانا چاہتا ہے وہاں بھی وباء ہے، اس لئے اگر حج وعمرہ سے مقیمین مکہ کو چھوڑ کر دوسروں کو وقتی طور پر روک دیا جائے تو وقتی گنجائش ہوسکتی ہے۔

یورپی افتاء کونسل نے سفر کے بارے میں تحریر کیا ہے:

السؤال: ماحكم الانتقال والسفر من وإلى مناطق الوباء؟

الجواب: فيروس كورونا المسمى Covid-19 هو أحد الفيروسات

القاتلة التي يمكن انتقالها من شخص مصاب به إلى غيره بأشكال الاختلاط والتماس المختلفة، مما قد يسبب نقل الوباء وتعرض الإنسان للموت بسببه، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾(البقره: ۱۹۵) ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ج إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾(سورة النساء: ۲۹)، كما جاءت الأحاديث عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بنهي المسلم عن الدخول إلى أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها. روى البخاري ومسلم عن عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول:"إذا سمِعتُم به (يعنى : الطاعون) بِأرضٍ فلا تقدَموا عليه، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرُجوا فِرارًا منه. ومن هذه الأدلة يُعلم عدم جواز الدخول أو الخروج من وإلى الأماكن التي نزل بها الوباء حفاظًا على النفس التي هي مقصد من مقاصد الشريعة، والواجب على المسلم أن يلتزم بقرار السلطات الرسمية والمنظمات الصحية في بلده، ولا يخرج من بيته إلا لضرورة متقيداً عند خروجه بقوانين الحجر والمتطلبات الوقاية والسلامة، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن واجب الوقت في أزمنة الطواعين هو لزوم البيت، فعن عائشة أم المؤمنين قالت: سألتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الطاعون، فأخبرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:"انه كان عذابًا يبعثه الله على من يشاءُ فجعله رحمة للمؤمنين، فليس من رجل يقع الطاعون فيمكث فى بيته صابراً محتسبًا يعلم انه لا يصيبه الاما كتب الله له الا كان له مثل اجر الشهيد. (فتاوى العلماء حول فيروس كورونا: البيان الختامى للمجلس الاوروبى للافتاء والبحوث، رقم الفتوى: ۳۰/۱۴، الاتقال والسفر فى مناطق الوباء، ص: ۷۰،۷۱، ط: دار البشير القاهره)

محورسوم: کورونا کے زمانہ میں مساجد سے متعلق مسائل

(۱) شریعت مطہرہ میں مسجد میں باجماعت نماز نہ پڑھنے کا ایک عذر یہ بھی ہے کہ آدمی ایسی حالت میں ہو جس حالت کے سبب انسانوں کو یا فرشتوں کو اس سے اذیت ہو، اسی وجہ سے جس نے نماز سے پہلے بدبودار چیز کھالی ہو تو اس حالت میں مسجد نہیں

جانا چاہئے، بلکہ منہ سے بدبو دور کر کے مسجد میں جانا چاہئے، فقہاء کرام نے ایسے مریض کو بھی اس میں شمار کیا ہے جس سے لوگوں کو طبعی طور پر کراہت ونفرت ہوتی ہو جیسے جذامی، مذکورہ تفصیل کی روشنی میں یقینی طور پر کورونا وائرس کے مریض کو بھی مسجد میں نماز نہ پڑھنے کے سلسلے میں معذور سمجھا جاسکتا ہے،لیکن جو اس مرض میں مبتلا نہ ہو،اس کے لیے یہ حکم نہ ہونا چاہئے، جیسا کہ کفایت المفتی اور فتاوی دارالعلوم کے حوالے سے گذرا۔

تاہم جس محلہ میں کورونا وائرس کی وباعام نہ ہو تو کورونا وائرس کے ڈر سے جماعت کی نماز ترک کردینا شرعی عذر نہیں ہے، بلکہ توہم پرستی ہے جو کہ ممنوع ہے۔

علامہ بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں:

"وكذلك الحق بذلك بعضهم من بفيه بخر، أو به جرح له رائحة، وكذلك القصاب والسماك والمجذوم والأبرص أولى بالإلحاق، وصرح بالمجذوم ابن بطال، ونقل عن سحنون: لاأرى الجمعة عليه، واحتج بالحديث، وألحق بالحديث: كل من آذى الناس بلسانه فى المسجد، وبه أفتى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما، وهو أصح في نفى كل مايتأذى به". (عمدة القارى: كتاب الأذان: باب ماجاء فى الثوم النبئ والبصل واكواث، رقم الحديث: ص: ۱۴۶، ج: ۶، ط: دار الفكر)

اور جس محلہ میں کورونا وائرس کی وباء عام ہوجائے تو اس محلہ کے لوگوں کے لیے مسجد میں نماز نہ پڑھنے کی رخصت تو ہوگی، البتہ اس محلے کے چند لوگوں کو پھر بھی مسجد میں باجماعت نمازوں کا اہتمام کرنا ہوگا اور اگر مسجد میں باجماعت نماز پورے محلے والوں نے ترک کردی تو پورا محلہ گناہ گار ہوگا؛ کیوں کہ مسجد کو اس کے اعمال سے آباد رکھنا فرض کفایہ ہے، مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اصحابِ اقتدار کا مسجد میں جماعت سے نماز پڑھنے پر پابندی لگانا مناسب نہیں ہے، اور بغیر شرعی عذر کے مساجد کو بند کردینے پر نصوص میں سخت وعید وارد ہوئی ہے اور ان کے اس عمل کو "ظلم" قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ باجماعت نمازیں پڑھنا اور بالخصوص جمعہ کی نماز پڑھنا، یہ شعائر اسلام

میں سے ہے۔

جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا، قال الفقيه أبو جعفر ﷫: هذا إذا نهاهم مجتهداً بسبب من الأسباب، وأراد أن يخرج ذلك الموضع من أن يكون مصراً، فأما إذا نهاهم متعنتًا أو ضراراً بهم، فلهم أن يجتمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة، كذا في الظهيرية". (الفتاوى الهنديه: كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، ص: ۱۲۱، ج: ۱، ط: دار الكتب العلمية)

جیسا کہ علامہ بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں:

"وفي "المرغيناني" إذا منع الإمام أهل المصر أن يجمعوا لا يجمعون، وقال أبو جعفر: هذا إذا منعهم باجتهاد، وأراد أن يخرج تلك البقعة أن تكون مصراً، فأما اذا نهاهم تعنتًا أو إضرارًا به، فلهم أن يجمعوا على من يصلي بهم". (البنايه شرح الهدايه: كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، ص: ۵۹، ج: ۳، ط: دار الفكر)

علامہ قاضی ثناءاللہ پانی پتیؒ فرماتے ہیں:

"منصوب على العلية فى كراهة ان يذكر وسعى في خرابها بالتعطيل عن ذكر الله فانهم لما منعوا من يعمره بالذكر فقد سعوا في خرابه". (التفسير المظهرى: سورة البقرة، رقم الآية: ۱۱۴، ص: ۱۳۰، ج: ۱، ط: دار إحياء التراث العربى)

اگر حکومت کی جانب سے باجماعت نمازوں پر پابندی لگادی جائے، تو ایک طرف یہ کوشش جاری رکھنی چاہئے کہ انہیں اسلامی احکام کے بارے میں آگاہ کریں اور ہر ممکن کوشش کریں کہ وہ پابندی ہٹادیں، اور جب تک پابندی رہے تو خوفِ ظلم کی وجہ سے اور حرج کی نفی کے پیش نظر مسجد کی نماز چھوٹ جانے کا عذر معتبر ہے، ایسی صورت میں کوشش کرے کہ گھر پر ہی باجماعت نماز کا اہتمام ہو۔

اور حکومت کی طرف سے ۵-۶ افراد کو اجازت رہتی ہے تو اس محدود پیمانہ پر

جمعہ اور جماعت کا سلسلہ جاری رکھنا چاہئے، یعنی مساجد کا انتظامی عملہ باجماعت نماز اور خطبۂ جمعہ میں شریک رہے، تاکہ شعائر کی کامل معطلی کی صورت بھی پیدا نہ ہو اور حکومت کی طرف سے عائد کردہ احتیاطی تدبیر پر بھی عمل ہوجائے۔

(۲) پنج وقتہ نمازوں کے لئے اذان سنت مؤکدہ ہے، اور سنت ہونے کے علاوہ اسے شعار دین ہونے کا درجہ حاصل ہے، چنانچہ اگر کسی شہر کے رہنے والے اجتماعی طور پر اذان دینا چھوڑ دیں، تو امیر المؤمنین ان سے جہاد کرے گا، کیونکہ یہ شعار اس آبادی میں مسلمانوں کے وجود کی پہچان اور علامت ہے، تو جہاد سے ان کو اذان کے لئے مجبور کریں گے، جیسا کہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

فقد ذكر محمد ما يدل على الوجوب، فإنه قال: إن أهل بلدة لو اجتمعوا على ترك الأذان لقاتلتهم عليه، ولو تركه واحد ضربته وحبسته، وإنما يقاتل ويضرب ويحبس على ترك الواجب، وعامة مشايخنا قالوا: إنهما سنتان مؤكدتان لما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: في قوم صلوا الظهر والعصر في المصر بجماعة بغير أذان ولا إقامة فقد أخطؤوا السنة وخالفوا وأثموا، والقولان: لا يتنافيان، لأن السنة المؤكدة والواجب سواء، خصوصاً السنة التي هي من شعائر الإسلام فلا يسع تركها، ومن تركها فقد اساء لأن ترك السنة المتواترة يوجب الإساءة، وإن لم تكن من شعائر الإسلام فهذا أولى، ألا ترى أن أبا حنيفة سماه سنة، ثم فسره بالواجب حيث قال: أخطؤا السنة وخالفوا وأثموا، والإثم إنما يلزم بترك الواجب. (بدائع الصنائع: كتاب الصلوة، واجبات الصلوة، ص: ۳۶۴، ج: ۱، ط: زكريا بكڈپو ديوبند)

اذان کے معنی اعلان کرنے اور اطلاع دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں اذان ان مخصوص کلمات کا نام ہے جن کے ذریعہ فرض نمازوں کی اطلاع دی جاتی ہے، مقصد ہی اطلاع ہے، تو لوگ اپنے گھروں میں وباء یا کسی مرض یا عذر کے سبب نماز پڑھیں تو ان کو نماز کا وقت ہوجانے کی اطلاع کے لئے اذان دینا ضروری ہے اور اذان پر پابندی بھی نہیں ہے، اس لئے جماعت موقوف ہونے کی صورت میں بھی اذان دی

جائے گی، جیسا کہ خیر القرون میں بعض مرتبہ کسی عذر کے سبب اذان تو دی گئی، البتہ اذان بعد یہ اعلان بھی ہوا کہ اپنے اپنے گھروں یا کجاووں میں نماز پڑھیں۔

جیسا کہ حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے اور تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

حضرت ابن عمرؓ نے ضجنان مقام میں ایک سردرات میں اذان دی، پھر کہا: لوگو! اپنے کجاووں میں نماز پڑھو(نافع کہتے ہیں) اور ہمیں بتایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مؤذن کو حکم دیتے تھے کہ وہ اذان دے، پھر اذان کے بعد کہے: سنو! اپنے کجاووں میں نماز پڑھو(یہ حکم) سفر میں سردرات میں یا بارش میں دیتے تھے، یہ ''او'' شک کا نہیں ہے، تنویع کا ہے، یعنی دونوں صورتوں میں یہ رخصت دیتے تھے۔(بخاری: کتاب الصلوۃ، باب الاذان، رقم: ٦٣٢)

تشریح: حضرت ابن عمرؓ مکہ جارہے تھے اور ضجنان نامی پہاڑ کے قریب ٹھہرے ہوئے تھے، یہ پہاڑ مکہ سے پچیس میل کے فاصلہ پر ہے، یہاں ابن عمرؓ نے رات میں اذان دی، رات سرد تھی، پس اذان کے بعد پکارا کہ اپنے کجاووں میں نماز پڑھو، جماعت سے نماز پڑھنے کے لئے اس جگہ آنے کی ضرورت نہیں، پھر وہاں جو لوگ موجود تھے ان سے یہ حدیث بیان کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سفر میں سردرات میں بارش میں یہ رخصت دیا کرتے تھے، جب مؤذن اذان دیتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس سے فرماتے: اذان کے بعد پکارکہ ''صلُّوا فی الرِّحال'' معلوم ہوا کہ سفر میں بھی اذان دی جائے گی اور باجماعت نماز پڑھی جائے گی، اور اگر کوئی عذر ہو تو تنہا نماز پڑھنے کی رخصت دی جائے گی، اور اس کا اعلان بھی کردیا جائے گا۔(تحفۃ القاری: ۲/ ۴۹۴، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب لکھتے ہیں:

خلاصہ یہ کہ اگر کہیں کا ماحول تقاضا کرے کہ مائک سے اذان نہ دی جائے تو اس پر اصرار نہ کیا جائے، اسی طرح کسی جگہ کسی وجہ سے تقاضا ہو کہ زیادہ بلند آواز سے

اذان نہ دی جائے تو ہلکی آواز سے اذان دی جائے، مگر حتی الامکان اس حکم کی بجا آوری کی جائے اور اذان ترک نہ کی جائے۔

کورونا کی وجہ سے نماز کی نسبت سے جو ہدایات دی گئیں، اس میں حکومت کی طرف سے اذان سے منع نہیں کیا گیا، ایسی صورت میں اپنی طرف سے اذان کا ترک کرنا یا مائک بند کرنا مناسب نہیں ہے، البتہ اگر کسی جگہ حکومت یا مقامی انتظامیہ اذان سے بھی منع کرے تو خود کو قانون کی گرفت سے بچانے کے لئے ہلکی آواز سے اذان دینے پر اکتفاء کی جائے۔(کورونا کووڈ ۱۹، مسائل واحکام: ص: ۳۰، ط: مکتبہ احسان لکھنؤ)

(۳) اوپر محور اول میں سوال نمبر تین کے تحت شیخ الاسلام حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی عبارت گزرچکی، جہاں حکومتی ہدایات کے بارے میں حکم مذکور ہوا۔

اور چونکہ وبائی مرض کو عذر مان لیا جائے تو مسجد میں جماعت میں عدم شرکت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قا ل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: من سمع المنادی، فلم یمنعه من اتباعه عذر، قالوا: وما العذر؟ قال: خوف او مرض.

(ابوداود: کتاب الصلوۃ، باب التشدید فی ترک الجماعۃ، رقم الحدیث: ۵۵۱، ص: ۱۵۶، ج: ۱، ط: داراحیاء التراث العربی)

مرض اور خوف بھی ایک عذر ہے، وبائی صورت حال میں یہ خطرہ بھی رہتا ہے کہ فضا مسموم ہو اور لوگ اس کی زد میں آجائیں، ایسی صورت میں جماعت میں حاضر نہ ہونے کی گنجائش ہوگی۔

رہا سوال جماعت میں کتنے افراد شامل ہوں؟ تو بعض جگہ حکومت یا مقامی انتظامیہ نے مسجد میں نماز ہی سے روک لگادی ہو، یہ ممکن ہے، اور بعض جگہ ۴-۵ آدمیوں کی حد تک اجازت دی، اور جماعت کی شرط یہ ہے کہ کم سے کم دو نمازی ہوں،

کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا:

اذا حضرت الصلوۃ ، فاذّنا واقيما، ثم ليؤمكما اكبر كما. (صحيح البخاری: كتاب الاذان، باب اثنان فمافوقهما جماعة، ص:۸۳، رقم:۶۵۸، ط:دار ابن حزم القاهره)

اسی لئے شیخ وہبہ زحیلی نے لکھا ہے:

اقل الجماعة اثنان؛ امام ومأموم، ولو مع صبی عند الشافعية والحنفية. (الفقه الاسلامی وادلته: صلوة الجماعة واحكامها، ص:۱۴۳، ج:۲، ط:الهدی دیوبند)

امام بخاریؒ نے اس حدیث پر ترجمۃ الباب قائم کیا: "باب اثنان فما فوقهما جماعة" اور اشارہ کردیا کہ دو آدمی شریک ہوں، تو وہ بھی جماعت ہے۔

چونکہ بقیہ افراد بھی مسجد کی جماعت میں شرکت کا ارادہ رکھتے ہیں، لیکن حکومتی پابندی کے سبب شریک نہیں ہوسکتے، تو ان کو بھی ترک سنت کا وبال نہ ہوگا؛ بلکہ جماعت میں شرکت کا ثواب مل جائے گا، جیسا کہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

اذا انقطع عن الجماعة لعذر من اعذارها، وكانت نيته حضورها لولا العذر، يحصل له ثوابها. (كتاب الصلوة، باب الامامة، ج:۲، ص:۲۹۱، ط:زکریا بکڈپو دیوبند)

بلکہ جماعت میں شرکت کی صورت میں اپنی عزت وآبرو کا خطرہ ہے، جیسا کہ کئی جگہوں پر مسجد سے نکلتے مصلیوں پر ظلم وزیادتی ہوئی، یا مال کا خطرہ ہے کہ مقامی پولیس افسران سزا کے نام پر پیسے وصول کرتے ہیں، تو ایسے خطرات کی صورت میں جماعت میں شریک نہ ہونے کی اجازت ہوگی، جیسا کہ طحطاوی میں مذکور ہے:

۔۔وخوف ظالم ای علی نفسه او ماله او خوف ضياع ماله لو اشتغل بالصلوة جماعة. (طحطاوی علی المراقی: ص:۱۶۲)

مختصر یہ کہ حکومت کی جو ہدایات شریعت کے مطابق ہے، اس پر تو عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جو شریعت کے مطابق نہیں ہے، مگر مجبوری اور عذر کی وجہ سے

عمل کرنا پڑتا ہے اور اس صورت میں نقصان کم ہے تو اس پر عمل کرنا احوط ہے۔

(۴) مسجدیں عبادت، ذکر اللہ، تلاوت کے لئے ہے۔ جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے:

حدثني أنس ابن مالك (وهو عمُّ إسحاق) قال: بينما نحن في المسجد مع رسول اللّٰه ﷺ إذ جاء أعرابيّ، فقام يبول فى المسجد، فقال أصحاب رسول اللّٰه ﷺ: مه مه، قال؛ قال رسول اللّٰه ﷺ: "لا تُزرِموه، دعوه". فتركوه حتى بال، ثم إن رسول اللّٰه ﷺ دعاه، فقال له: "إن هذه المساجد لا تصلُحُ لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر اللّٰه عزوجل، والصلاه، وقراءة القرآن". أو كما قال رسول اللّٰه ﷺ، قال: فأمر رجلاً من القوم، فجاء بدلو من ماء، فشنه عليه. (صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره، رقم: ۲۸۵/۱۰۰، ص:۸۵، ۸۴، ط: بيت الافكار الدولية، الأردن)

مساجد کو کووڈ سینٹر بنانے میں بہت سی خرابیاں ہیں، جیسے اس پاک جگہ میں غیر مسلم بھی زیر علاج ہوں گے اور مسجدوں میں غیر اللہ کا ورد بھی کریں گے، چاہے عبادت سمجھ کر کریں یا شکایت کے طور پر ہو، حالانکہ اس سے منع کیا ہے، اللہ پاک فرماتے ہیں: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (سورۃ الجن:۱۸)

علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں:

قال مجاهد: كانت اليهود والنصارى اذا دخلوا كنائسهم وبيعهم اشركوا بالله، فامر اللّٰه نبيه والمؤمنين ان يخلصوا للّٰه الدعوة اذا دخلوا المساجد كلها ......ولا يجعلوا لغير اللّٰه فيها نصيبا. (۳۰۰/۲۱)

دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں کچھ ایسی عورتیں بھی آمد ورفت رکھے گی جنہیں حیض ہو، اسی طرح کچھ ایسے غیر مسلم مرد بھی آئیں گے جو جنابت کی حالت میں ہو، اور وہ طہارت کا اہتمام بھی نہیں رکھتے، جبکہ حضور ﷺ نے فرمایا:

فإني لا احل المسجد لحائض ولا جنب. (سنن ابی داود:کتاب الطھارۃ، باب فی الجنب یدخل المسجد،رقم:۲۳۲،ص:۶۰،ج:۱،ط:داراحیاء التراث العربی)

اسی لئے احناف جنابت اورحیض ونفاس کی حالت میں مسجد میں داخلہ سے مطلقا منع کرتے ہیں، اورعدم جواز کے قائل ہیں، چاہے مسجد میں ٹھہرنے کی غرض ہو یا مقصدصرف گزرگاہ اورعبور ہو،جیسا کہ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں:

واختلف فی ھذہ المسئلة، فقال ابوداود والمزنی وغیرھم: یجوز للجنب والحائض دخول المسجد مطلقا. وقال احمد بن حنبل واسحاق: انه یجوز للجنب اذا توضا لرفع الحدث لا الحائض فتمنع. وقال سفیان الثوری والحنفیة، وھو المشھور من مذھب مالك، والجمھور من الامة: إنه لا یجوز مطلقاً. وقال الشافعی وأصحابه: یجوز للجنب العبور فی المسجد، ولا یجوز المکث فیه. (بذل المجھود: کتاب الطھارۃ،تحت رقم:۲۳۲،ص:۲۱۵،ج:۲،ط:دارالبشائر الاسلامیه)

نیز اس میں بچوں کی بھی آمد ورفت ہوگی جنہیں نجاست وطہارت کا شعورنہیں ہوتا،اورشور وشغب اورکھیل کودان کی فطرت ہوتی ہے، اسی طرح یہ مسجد کے بجائے کووڈ سینٹر ہوگا تو یہ غفلت کا مقام بنے گا، اس لئے متعدد خرابیوں کے پیش نظر کووڈ سینٹر بنانا ناجائز ہونا چاہئے، اس کے بجائے کمیونٹی ہال یا کوئی خالی مکان ہو، اور صاحب مکان اجازت دے تو ایسی جگہوں کو استعمال میں لائیں، یہ بہتر ہے، یا اسکول میں تعلیم بند ہوتو اجازت کے بعد اس میں بھی وقتی طور پر قائم ہوسکتا ہے،مختصر یہ کہ مساجد میں سینٹر قائم کرنے کے بجائے کوئی متبادل جگہ تلاش کرنی چاہئے۔

محور چہارم: کورونا سے متأثر مریض کی تیمارداری

(۱) اس وقت عالمی سطح پر کورونا وائرس کی دہشت ہے، ڈاکٹروں کی تحقیق یہ ہے کہ یہ متعدی بیماری ہے اور اس کی کچھ علامات ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیماری

دوسروں میں منتقل ہوتی ہے، اور یہ مسئلہ اسلامی شریعت کے خلاف بھی نہیں ہے، کیونکہ احادیث اس بات میں دونوں طرح کی ہیں: بعض تعدیہ کی نفی کرتی ہیں،اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے، اور ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا نظر وخیال سے بڑھ کر مشاہدہ بن چکا ہے اور خدا ورسول ﷺ کا کلام واقعہ ومشاہدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، اس لئے صحیح یہی ہے کہ بعض امراض جراثیم کے ذریعہ متعدی ہوتے ہیں، البتہ یہ من جملہ اسباب کے ہیں، نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی بیمار سے میل جول پر موقوف ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازما بیماری کو لے آئے، ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہر حال مشیت خداوندی اور قدرالٰہی کے تابع ہے۔

جومصیبت لاحق ہوئی ہے وہ بحکم الٰہی لاحق ہوئی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے:"
قل لن یصیبنا إلا ما کتب الله لنا، ھو مولنا وعلی الله فلیتوکل المؤمنون" (سورۂ توبہ:۵۱)
(تو کہہ دے: ہم کو ہرگز نہ پہنچے گا مگر وہی جولکھ دیا اللہ نے ہمارے لئے، وہی کارساز ہے ہمارا، اوراللہ ہی پر چاہئے کہ بھروسہ کریں مسلمان)۔

آج کی دنیا اس مرض سے سب سے زیادہ ڈری اور سہمی ہوئی ہے، اور معالجین اس کے اسباب وعلل پرغوروخوض کرتے ہوئے اس کے تدارک اور انسداد پر اپنی توانائیاں اورصلاحیتیں صرف کررہے ہیں، لیکن سچی بات یہ ہے کہ اب تک دنیا بھر کے معالجین نت نئے انکشافات، ایجادات اورطبی تحقیقات کے اس دور میں اس ''زہر'' کا کوئی تریاق دریافت نہیں کرسکے اور اس وقت حال یہ ہے کہ ''مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی''۔

خوف سب سے بڑا وائرس ہے:

وائرس سے بچنے کے لیے احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کی ضرورت ہے، شریعت نے اس کی ہدایت دی ہے، تاہم اس سے خوف اور دہشت میں آنے کی ضرورت نہیں

ہے، اس لیے کہ خوف و دہشت سے بڑا کوئی وائرس نہیں ہے، بہت سے لوگ جو اس بیماری میں مبتلا نہیں ہیں، لیکن خوف نے اس پر اس قدر دبیز چادر تان لی ہے کہ وہ کرونا سے زائد مہلک بیماری میں مبتلا ہو سکتے ہیں، اس لیے خوف و ہراس سے بڑا کوئی مہلک مرض نہیں ہے، مسلمانوں کے پاس عقیدہ کی اتنی مضبوط طاقت ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے پاس آنے والے خوف کو ختم کر سکتے ہیں، ایک مسلمان کا یہ عقیدہ ہونا چاہیے کہ موت کا ایک وقت متعین ہے، جس سے پہلے کسی کی موت نہیں ہوسکتی ہے اور اگر موت کا وقت آ جائے تو کوئی اس کو ٹال نہیں سکتا ہے، قرآن مجید میں اللہ تعالی نے اس کو بہت واضح انداز میں بیان کیا ہے: اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون (سورہ نحل: ۶۱) جب موت کا وقت آ جاتا ہے تو ایک سکنڈ کے لیے آگے پیچھے نہیں ہوتا ہے۔

ایک مسلمان کا یہ عقیدہ ہونا چاہیے کہ اگر اللہ تعالی کسی کو نقصان پہنچانا چاہے تو پوری دنیا مل کر اس کو نفع نہیں پہنچا سکتی ہے اور اگر اللہ تعالی کسی کو نفع پہنچانا چاہے تو پوری دنیا مل کر اس کو نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے۔ آپ ﷺ نے ہمیں یہ دعا سکھلائی ہے: اللهم لا مانع لما اعطيت و لا معطي لما منعت و لا ينفع ذا الجد منك الجد. (صحیح البخاری، حدیث نمبر: ۸۴۴) اے اللہ جس کو آپ کوئی نعمت دینا چاہیں تو کوئی روک نہیں سکتا اور جس سے آپ روک دیں تو کوئی اسے دے نہیں سکتا ہے اور مال والے کو اس کی مال داری نفع نہیں پہنچاتی ہے، مسلمان کا عقیدہ یہ بھی ہونا چاہیے کہ بیماری دینے والی ذات اللہ کی ہے اور شفاء دینے والی ذات بھی اللہ کی ہے۔

لہذا اپنے اوپر اتنا زیادہ خوف مسلط نہیں کر لینا چاہئے کہ انسان اپنے اہل وعیال میں جو اس بیماری میں مبتلاء ہیں ان کی تیمارداری سے بھی اپنا دامن بچانے لگے، اس لئے کہ متعدی امراض کے مریض کے بھی حقوق ہوتے ہیں، جن میں کوتاہی کرنا ان پر ظلم کرنا ہے، احادیث پاک میں عام مریضوں کے جو حقوق اور ان کی خدمت کے جو فضائل وارد ہوئے ہیں وہ سب، بلکہ اس سے بھی زائد یہاں ہوں گے اور ان کی

خدمت بڑے اجر وثواب کا باعث ہوگی، حضور ﷺ کا فرمان ہے: "عودوا المريض" (البخاري: رقم الحديث: ۵۶۴۹، باب وجوب عيادة المريض، و رياض الصالحين: باب عيادة المريض، رقم: ۹۰۲) **مریضوں کی عیادت کرو، اس کے تحت علامہ عینی فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ** کے فرمان "عودوا المریض" کے عموم سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ہر قسم کے مرض کے مریض کی عیادت کرنا مشروع ہے، اور فرماتے ہیں: "ظاہر حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ عیادت کرنا واجب ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ امر استحبابی ہو، لیکن بعض قریبی لوگوں کے حق میں تاکیدی اور وجوبی ہو۔

حضرت فرماتے ہیں:

و اطلق الوجوب على عيادة المريض لظاهر الحديث فيحتمل ان يكون من فروض الكفاية، ويحتمل ان يكون ندبا، ويتأكد في حق بعض الناس، وقال الداودي: هو فرض يحمله بعض الناس عن بعض.

و استدل بعموم قوله وعودوا المريض على مشروعية العيادة في كل مرض. (عمدة القاری: ۲۱/۲۱۳، ط: دار الفکر، بیروت)

اہل خانہ ودیگر متعلقین کی ذمہ داری:

ماقبل میں جو حکم بیان کیا گیا یہ تو عام لوگوں سے متعلق ہے، باقی علامہ عینی کی صراحت کے مطابق خاص لوگوں کے لئے یہ حکم تاکیدی ہے، خصوصیت سے ایسے مریضوں کی نگہداشت، دیکھ ریکھ اور ہر نوع کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے، مثلاً عورت پر لازم ہے کہ جب تک وہ ایسے مریض کی زوجیت و ماتحتی میں ہے اپنے شوہر کی دیکھ بھال کرے، اسی طرح اس کے برعکس، اور والدین بیمار ہوں تو اولاد پر ان کی تیمار داری ضروری ہے، اسی طرح اس کا برعکس، فرمان نبوی ﷺ: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته" بھی اس کی مؤید ہے۔ (صحیح البخاری: رقم الحدیث: ۲۴۰۹) الغرض متعدی امراض کے مریضوں سے اس طرح اجتناب کرنا کہ وہ مشقت میں پڑ جائیں درست نہیں۔

امام ابو حامد الغزالیؒ ''احیاء العلوم'' میں تحریر فرماتے ہیں: طاعون زدہ شہر سے صحت مند لوگوں کے بھاگنے کو جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے، اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اس سے مریضوں کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی باقی نہ رہ پائے گا۔

لو رخص للأصحاء في الخروج لما بقي في البلد إلا المرضى الذين أقعدهم الطاعون فانكسرت قلوبهم وفقدوا المتعهدين، ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام، وهم يعجزون عن مباشرتها بأنفسهم ؛ فيكون ذلك سعيا في إهلاكهم تحقيقا ، وخلاصهم منتظر كما أن خلاص الأصحاء منتظر ؛ فلو أقاموا لم تكن الإقامة قاطعة بالموت، ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعا بالخلاص وهو قاطع في إهلاك الباقين ، والمسلمون كالبنيان يشد بعضه بعضا، والمؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى إليه سائر أعضائه . (احیاء علوم الدین: ۴/ ۲۹۱،بیان الرد على من قال: ترک التداوی افضل بکل حال، ط: دار المعرفة، بيروت)

ترجمہ: اگر صحت مند لوگوں کو باہر جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں صرف وہ بیمار رہ جائیں گے جن کو طاعون نے معذور کر رکھا ہے، تو اس سے ان کی دل شکنی ہوگی ، وہ تیمار داروں سے محروم ہو جائیں گے ، ان کو کوئی دوا پلانے اور کھانا کھلانے والا بھی نہیں رہے گا اور وہ خود بھی اپنی ان ضروریات کی انجام دہی سے معذور ہوں گے، تو گویا یقینی طور پر یہ ان کو ہلاک کرنے کی کوشش کرنے کے مترادف ہوگا، لہذا ایسے شخص کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ میں کوئی کمی نہیں کرنی چاہئے ۔

(۲)

کورونا وائرس کی وجہ سے اس وقت پوری دنیا میں لاک ڈاؤن کی صورت حال ہے، ملکی معیشت تباہ ہو کر رہ گئی ، لوگ گھروں میں محصور ہو کر رہ گئے ہیں ، ان میں ایک کثیر تعداد ان لوگوں کی ہے جو غریب فقیر ہیں، روزانہ مزدوری کر کے اپنا اور اپنے بیوی بچوں کا پیٹ پالتے ہیں ، لاک ڈاؤن کی انتہائی سنگین اور دلخراش صورت حال میں آج ہمیں وحدت ، ایثار و یک جہتی کا ثبوت دینا ہے ،لہذا کرونا سے متأثر مریض کے علاج کا

خرچ اگر والدین اور افراد خاندان برداشت نہ کر سکیں تو اس کی ذمہ داری حکومت وقت اور بیت المال پر عائد ہوتی ہے۔

الامام راعٍ ومسئول عن رعيته. (صحیح بخاري: باب العبد راعٍ في مال سيده ولا يعمل الا بإذنه، رقم الحديث: ۲۴۰۹)

السطلان وليّ من لا وليّ له. (مشكوة شريف: باب الولي في النكاح، ۲۷۱، ۲۷۰)

فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. (صحيح مسلم: باب فضيلة الامام العادل، رقم الحديث: ۱۸۲۹)

لہذا اس نوع کے مریضوں کی خاص ذمہ داری حکام پر بھی عائد ہوتی ہے، اور حکومت کی جانب سے انتظام نہ ہونے کی صورت میں وہی ذمہ داری مجموعی حیثیت سے سماج اور عام لوگوں پر عائد ہوتی ہے، جیسا کہ لاوارث میت کی تجہیز وتکفین اور علم دین کی نشر واشاعت ، حفظ و بقاء ، علماء ، قضاۃ ومفتیان کرام کے وظیفے اور اس نوع کے اخراجات کی ذمہ داری حکام پر عائد ہوتی ہے؛ لیکن اگر حکام اس میں کوتاہی کریں یا اس کی کوئی صورت اور خاطر خواہ انتظام نہ ہوتا ہو ، ایسی حالت میں وہ ذمہ داری مجموعی حیثیت سے پوری قوم اور سماج پر عائد ہو جاتی ہے۔

(وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ مَنْ تَجِبُ عَلَيْهِ نَفَقَتُهُ فَفِي بَيْتِ الْمَالِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ) بَيْتُ الْمَالِ مَعْمُورًا أَوْ مُنْتَظِمًا (فَعَلَى الْمُسْلِمِينَ تَكْفِينُهُ)

وَفِي الْأَحْكَامِ أَيْضًا عَنْ الْعُيُونِ كَفَنُهَا فِي مَالِهَا إنْ كَانَ وَإِلَّا فَعَلَى الزَّوْجِ وَلَوْ مُعْسِرًا فَفِي بَيْتِ الْمَالِ. اهـ.

(قَوْلُهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْتُ الْمَالِ مَعْمُورًا) أَيْ بِأَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَيْءٌ أَوْ مُنْتَظِمًا أَيْ مُسْتَقِيمًا بِأَنْ كَانَ عَامِرًا وَلَا يَصْرِفُ مَصَارِفَهُ ، (قَوْلُهُ فَعَلَى الْمُسْلِمِينَ) أَيْ الْعَالِمِينَ بِهِ

وَهُوَ فَرْضُ كِفَايَةٍ يَأْثَمُ بِتَرْكِهِ جَمِيعُ مَنْ عَلِمَ بِهِ. (در المحتار مع رد المحتار: باب صلاة الجنازة:مطلب فی کفن الزوجة علی الزوج،۳/۱۰۱،۱۰۰،ط:زکریا،دیوبند)

لہذا اگر کسی شخص کو کورونا یا دیگر کسی متعدی امراض کا عارضہ لاحق ہوجائے تو اہل خاندان، احباب اور سماج کے لوگ اسے تنہا اور بے سہارا نہ چھوڑیں، بلکہ اس کی مدافعت اور دوا کا انتظام کریں اور اس کے ساتھ نرمی اور حسن معاملگی کا برتاؤ کریں۔

ارشاد ربانی ہے:

﴿واخفض جناحك للمؤمنين﴾(سورۂ حجر:۸۸).

اور حدیث رسول ہے:

"ارحموا ترحموا" (بخاری فی ادب المفرد : باب رحمة البهائم،ص: ۳۸۰،۲۹۳، ط:مؤسسة الريان،بيروت،ومسنداحمد:رقم الحديث: ۶۵۴۱)

"من لا يرحم الناس لا يرحمه الله"(بخاری: کتاب التوحيد،باب قول اللّٰہ:"قل ادعوا اللّٰه او ادعوا الرحمن"، رقم الحديث: ۷۳۷۶، ومسلم: كتاب الفضائل ، باب رحمتهﷺ الصبيان،رقم:۷۳۷۷)۔

المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره. (مسلم: کتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم،رقم:الحديث:۲۵۸۰)

صاحب خیر حضرات کو اپنی اپنی حدود میں استطاعت کے مطابق مستحقین کی مدد کرنی چاہیے، یہ وقت ہے اللہ تعالی کی مخلوق پر رحم کرنے کا، جو اللہ تعالی کی مخلوق پر رحم کرے گا اللہ اس پر رحم فرمائے گا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء ، الرحم شجنة من الرحمن ، فمن وصلها وصله الله ومن قطعها قطعة الله . (سنن الترمذی : أبواب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة

المسلمين، رقم الحديث: ۱۹۲۴)

ترجمہ: رحم کرنے والوں پر رحمٰن رحم کرتا ہے، تم لوگ زمین والوں پر رحم کرو تم پر آسمان والا رحم کرے گا، رحم رحمٰن سے مشتق (نکلا) ہے، جس نے اس کو جوڑا اللہ اس کو (اپنی رحمت سے) جوڑے گا اور جس نے اس کو توڑا اللہ اس کو اپنی رحمت سے کاٹ دے گا۔

لہذا اس موقع پر ایثار وقربانی کا ایسا مظاہرہ ہونا چاہیے کہ کوئی فرد کسی گھر میں بھوکا نہ رہے، اور ادویات نہ ہونے کے باعث کسی کی ہلاکت نہ ہو، اسلام کے فلسفہ سماجی بہبود کا اساسی مقصد معاشرے کے غریبوں، ناداروں، معذوروں، یتیموں اور بے کسوں کا دھیان اور ان کی مدد ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے معاشرے میں دولت وضرورت کے مابین توازن پیدا کرنا ضروری ہے۔

جو لوگ غریبوں اور بے کسوں کی مدد کے لئے خرچ کرتے ہیں اللہ تعالی اسے قرض حسنہ سے تعبیر فرماتے ہیں اور اسے کئی گنا بڑھا دینے کا وعدہ فرماتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ:

من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر عظيم .(سورة الحديد: رقم الآية: ۱۱)

ترجمہ: کون ہے وہ جو اللہ کو قرض دے، اچھا قرض، تو وہ اسے اس کے لیے کئی گنا کر دے اور اس کے لیے باعزت اجر ہو۔

جو مشکل میں پھنسے ہوئے لوگوں کو مصیبت سے نکالنے کی کوشش کرتا ہے تو اللہ تعالی ایسے شخص کی مدد فرماتے ہیں۔

چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسّر على معسر في الدنيا يسّر اللّٰه عليه في الدنيا والآخرة،

ومن ستر علی مسلم في الدنيا ستر الله عليه فی الدنيا والآخرة، واللّٰه في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه . (سنن الترمذی :ابواب البر والصلة، باب ما جاء في الستر على المسلم، رقم الحديث:۱۹۳۰)

ترجمہ: جس نے کسی مسلمان کی کوئی دنیاوی تکلیف دور کی ، اللہ تعالی اس کی قیامت کی تکلیفوں میں سے کوئی تکلیف دورفرمادے گا ،جس نے دنیا میں کسی تنگ دست کے ساتھ آسانی کی اللہ تعالی اس کے ساتھ دنیا اور آخرت دونوں میں آسانی کا معاملہ کرے گا ، اورجس نے دنیا میں کسی مسلمان کے عیب کی پردہ پوشی کی اللہ تعالی دنیا اور آخرت میں اس کے عیب کی پردہ پوشی کرے گا ، جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں لگا رہتا ہے اللہ تعالی اس کی مدد میں ہوتا ہے ۔

محورپنجم : کورونا سے فوت ہونے والے افراد کی نماز جنازہ اور غسل سے متعلق مسائل

(۱) مسلمان انتقال کرجائے تو اس کو غسل اور کفن دینا ،اس کی صلوۃ جنازہ پڑھنا اور تدفین مسلمانوں پر میت کے حقوق میں سے ہے ،کیونکہ انسان حیات میں بھی قابل عظمت واحترام ہے،تو مرنے کے بعد بھی شریعت نے اس کی تعظیم وتکریم کے طور پر یہ حقوق لازم فرمائے ،اورفقہاء نے اس کوفرض کفایہ کہا ،جیسا کہ دکتور سالم عبداللہ اور دکتور خلیل محمد لکھتے ہیں:

يُعد غسل الميت حقا وواجبا على المسلمين على الكفاية، فإذا قام به بعضهم سقط الفرض عن باقيهم، وان لم يقم البعض، حَرِج الجميع، ولو اجتمع اهل بلدة على تركه قوتلوا، ولو صلوا عليه قبل الغسل اعادوا الصلوة ۔۔۔(حقوق الموتى فی الشريعة الاسلامية: المبحث الاول: ص:۴، وزارة الاوقاف والشئون الدينيه غزة فلسطين)

مختصرا یہ کہ موت اور اس کے بعد کے احکام فقہاء نے بالتفصیل بیان فرمائے،

البتہ کورونا وبائی مرض میں لوگوں کے جو حالات ہیں ،اور حکومت وشعبۂ صحت کے احکامات وہدایات کی روشنی میں حکومت کے شعبۂ صحت کی طرف سے پابندیاں عائد کردی جائے یا اور کوئی عذر پیش آجائے تو اس وقت غسل وکفن کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس حکم میں کوئی تبدیلی ہوگی؟

اگر ہسپتال کا عملہ یا حکومتی افسران کی طرف سے کچھ نرمی برتی جائے، سختی نہ ہو،ایسی صورت میں اگر احتیاطی تدابیر کے ساتھ غسل اور تجہیز وتکفین ہوسکتی ہو تو اس کی ادائیگی واجب ہوگی ،جیسا کہ حضرت اقدس مفتی احمد صاحب خانپوری دامت برکاتہم ایک سوال کے جواب میں رقمطراز ہیں:

سوال: ہمارے یہاں ایک آدمی کا انتقال ہوا اور وہ ایڈز کا مریض تھا، اسپتال والوں نے اس کو سل پیک کردیا پلاسٹک سے ،اور ان کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تک میت دفن نہیں ہوتی اس کو کھولنے نہیں دیتے ،تو اس صورت میں میت کے غسل کے لیے کیا کریں؟ کیا بغیر غسل دفن کرسکتے ہیں؟

الجواب: حامداًومصلیًاومسلماً:

میت پلاسٹک میں سل پیک ہے تو غسل کا پانی اس کے جسم کو نہیں لگے گا اور غسل درست نہ ہوگا، ان کو بتلایا جائے کہ شریعت اسلامی میں میت کو غسل دینا زندوں پر فرض ہے، اس لئے ہم اس کو غسل دے دیں، اس کے بعد آپ اس کو پیک کردیں؛ تاکہ ہم اور آپ دونوں اپنی ذمہ داری پوری کرسکیں، ان کے پیک کرنے کے بعد کفن پہنا کر دفنایا جائے ۔فقط واللّٰہ تعالی أعلم ۔(محمود الفتاوی: کتاب الصلوۃ، باب احکام الجنائز، ص:۲۳۹،ج:۵،ط: مکتبۂ محمودیہ،ڈابھیل)

(۲) اگر میت پلاسٹک کوَر میں لپیٹ کر حوالے کیا گیا اور کھولنے سے منع کیا گیا ،اور اس کو غسل دینا اور کفن دینا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں پلاسٹک ہی کو کفن تصور کرتے

ہوئے بلاغسل وتیمم جنازہ کی نماز پڑھ کر اس کو دفن کیا جائے، ایسی صورت میں مسلمان اپنی استطاعت کے مطابق میت کے حقوق بجالانے کا پابند ہونا چاہئے، جیسے قرآن مجید میں تکلیف شرعی کو استطاعت سے مقید کرتے ہوئے فرمایا: {لا یکلف اللّٰہ نفسا إلا وسعها}۔ (البقرۃ:۲۸۶) اور دوسری جگہ وسعت وقدرت سے زائد کی تکلیف نہ دیئے جانے کا تذکرہ فرمایا: {لا یکلف اللّٰہ نفسا إلا ما آتاها}۔ (الطلاق:۷)

حضرت مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب دامت برکاتہم رقمطراز ہیں:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کا معاملہ ومریض ومیت ہو، وہاں کے طبی عملہ کی ہدایات کا پورا لحاظ کیا جائے، اگر ہسپتال والے میت کی لاش کو بغیر کسی کور وغیرہ کے دیں اور کہیں کہ متعلقین لے جا کر اپنے معمولات کے مطابق کفن دفن کریں، تو ایسی صورت میں غسل دیا جاسکتا ہے، مگر احتیاط کے ساتھ، اور بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ غسل نہ دے کر تیمم پر اکتفاء کی جائے، اس لئے کہ غسل کی صورت میں میت کے بدن کو زیادہ ہاتھ لگے گا، اور زیادہ دیر اس کے پاس رہنا ہوگا۔

اور اگر ہسپتال والے لاش کو پیک کرکے محض دفن کرنے کے لئے دیں تو پھر غسل وتیمم دونوں ہی ناممکن ہے کہ بدن کو ہاتھ نہیں لگایا جاسکے گا، تو غسل یا تیمم کیسے ہوگا؟ لہٰذا دونوں ساقط ہوں گے، جیسے اس صورت میں ہوگا جبکہ طبی عملہ ہی براہ راست میت کی تدفین کردے، اور متعلقین کو نہ لاش دے اور نہ معاملہ ان کے سپرد کرے۔

کتب فقہ میں ایسے مسائل موجود ہیں جن میں غسل کے بغیر تدفین کی بات آئی ہے، شہید جنگ کا حکم ومعاملہ معروف ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جاتا، البتہ کفن دیا جاتا ہے، اور نماز پڑھی جاتی ہے۔ (کورونا مسائل واحکام: باب موت اور اس کے احکام، ص:۱۰۵، ط: مکتبۂ احسان لکھنؤ)

یورپی افتاء کونسل نے ۲۵-۲۸ مارچ ۲۰۲۰ میں ZOOM APP پر "المستجدات الفقهية لنازلة فيروس كورونا كوفيد ۱۹" عنوان پر ایک مجلس کا انعقاد

کیا اور کورونا کے ماحول میں پیدا ہونے والے مختلف حالات کے پیش نظر ۳۰/سوالات کے جوابات جاری کئے، اس میں سوال نمبر ۱۹ کے تحت میت کے غسل وتیمم کا متفقہ جواب درج ذیل ہے:

الفتوى-كما هو معلوم - تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال، وقد تقرّرت في فقهنا الإسلامي جملة من القواعد التي تراعي الظروف الاستثنائية وحالات الضرورة، ومنا:"الضرورات تبيح المحظورات"، (المشقة تجلب التيسير)، (لا تكليف إلا بمقدور)، وهذه القواعد كلّها ونظائرها وفروعها، إنما بُنيتْ على استقراء نصوص الوحي، ومن ذلك قول الله تعالى {لا يُكلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلَّا وُسْعَهَا} وقوله: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ حَرَجٍ} وقوله ﷺ: (يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا) وغير ذلك من النصوص الكثيرة، ومن هنا فإننا ومع تأكيد ضرورة الالتزام بالقوانين والتعليمات الصادرة عن الدولة والجهات المعنية، نلخص الأجوبة عن أهم الأسئلة المطروحة في باب الجنائز وأحكامها في ظل هذا الوضع الحرج، في النقاط الآتية:

أولاً: بالنسبة لغسل المتوفَّى من المصابين بهذا المرض فإنّ المجلس بعد تقاشات مستفيضة وسؤال الأطباء العاملين في مناطق الوباء، انتهى إلى ترجيح دفن الميت المصاب بداء كورونا بالكيس وفي التابوت الذي خرج به من المشفى، دون تغسيل أو تيمم حتى إن سُمح به قانوناً وذلك لما يلي:

- إنّ تغسيل الميت المسلم على اختلاف بين الفقهاء في حكمه، فجمهورهم على الوجوب، وفي قول عند المالكية والحنفية أنّه سنة مؤكدة، وهو خلافٌ معتبر، وسببه: أنّ الغسل نُقل بالعمل لا بالقول، والعمل ليس له صيغة تُفهِم الوجوب، أولا تُفهمه، كما أنّه ورد على سبيل التعليم له، لا الأمر به، والراجح هو وجوب الغسل، لكنّه لايُقدر عليه إلا في الأحوال الطبيعيّة، أما في

الأحوال الاستثنائيّة كأوقات الأوبئة والطواعين فيجوز ترک التغسيل والتيمم۔(فتاوی العلماء حول فيروس كورونا: البيان الختامي للمجلس الاوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة بتقنية Zoom التواصلية، رقم: الفتوی: ۱۹/۳۰، ص: ۴۷، ط: دار البشير القاهره)

(۳) ہرایک کی موت کا ایک وقت مقرر ہے، اور ہر جاندار کو اس طے شدہ وقت میں موت آتی ہے، بعض مرتبہ اس موت کے اسباب امراض ہوتے ہیں، اور آج کل بہت سے لوگ عمومی وباء یعنی ''کورونا'' مرض کے سبب انتقال کر گئے اور اس مرض میں ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق تعدیہ ہے، اور حکومت کی طرف سے اس مرض کا حامل شخص ،زندہ ہو یا مردہ ،اس کے بارے میں حکومت کے شعبۂ صحت کی طرف سے کچھ شرائط اور پابندیاں ہوتی ہے، ایسے میں مسلمانوں کے لئے دیگر عبادات کی طرح تجہیز وتکفین کے بارے میں بھی کچھ سوالات پیدا ہوجاتے ہیں، اور اس کا حل اور عوام الناس کی رہنمائی ضروری ہوجاتی ہے، تجہیز وتکفین اور صلوۃ جنازہ کے بارے میں بھی کچھ سوالات سامنے آئے ،اس کا جواب درج ذیل ہے۔

(الف) اگر کورونا میں فوت شدہ شخص کی قبر وقبرستان کا علم ہوجائے ، یا ہسپتال کے ملازمین گائیڈ لائن کے مطابق میت حوالے کردیں ،لیکن تدفین کے علاوہ کوئی موقع نہ دے تو ایسی صورت میں جب تک میت کے تفسخ کا ظن غالب نہ ہوجائے، اس وقت تک قبر پر صلوۃ جنازہ پڑھی جاسکتی ہے، چاہے گائیڈ لائن کے مطابق بےغسل وکفن تدفین عمل میں آئی ہو، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ کو مسجد کی صفائی کرنے والے کسی مرد یا عورت کی موت کا علم نہ ہوا، ایک دن آپ نے علم ہونے پر اس کی قبر پر صلوۃ جنازہ پڑھی۔

عن ابی رافع عن ابی هريرة رضيالله عنه ان اسود رجلا او امرأةً كان يَقُمُّ المسجد، فمات، ولم يعلم النبي ﷺ بموته، فذكره ذات يوم، فقال: ما فعل ذلک الانسان؟ قالوا: مات يا رسول الله! قال: أفلا آذنتُمُوني؟ فقالوا: إنه كان كذا، وكذا قصته ، قال: فحقروا شأنه، قال: فحقروا شأنه، قال: فدُلّوني على

قبره، فاتى قبره، فصلى عليه۔(صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب الصلوة على القبر بعد ما يدفن، رقم: ۱۳۳۷، ص: ۱۶۱، ط: دار ابن حزم، القاهره)

اس باب پر کلام کرتے ہوئے علامہ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

باب الصلوة على القبر بعد ما يدفن ، وهذه ايضا من المسائل المختلف فيها، قال ابن المنذر: قال بمشروعيته الجمهور، ومنعه النخعي ومالک وابو حنيفة، وعنهم ان دفن قبل ان يصلى عليه شرع، والا فلا۔(فتح الباری: ص: ۴۴۸، ج:۳)

تاہم احناف کے یہاں قبر پر نماز کے بارے میں شرط یہ ہے کہ قبر پر اس وقت تک نماز پڑھی جاسکتی ہے ،جب تک میت کے تفسخ کا ظن غالب نہ ہو، یہ تفسخ کتنے دنوں میں ہوسکتا ہے؟ اس بابت ہمارے فقہاء کی ایک رائے یہ ہے کہ اس کی تحدید تین دن ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے، اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس کی کوئی تحدید نہیں کی جاسکتی ،اس لئے کہ تفسخ کا تعلق موسم کے اختلاف، جگہ کے مختلف ہونے اور مردہ کی لاغری وموٹاپن سے ہے، اس لئے غالب گمان یہ ہو کہ تفسخ نہ ہوا ہوگا وہاں تک نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

جیسا کہ علامہ فرید الدین دہلویؒ رقمطراز ہیں:

قال الحاكم الشهيد رحمه الله: وفي الأمالي عن أبي يوسف أنه يصلى على الميت في القبر إلى ثلاثة أيام، وبعد ما مضت الثلاثة لا يصلى عليه، وهكذا روى ابن رستم في النوادر عن محمد عن أبي حنيفة، والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم؛ لأن تفرق الأجزاء يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد وباختلاف الأمكنة وباختلاف حال الميت في السمن والهزال، وإنما المعتبر غالب الرأي، وفي التهذيب: وعن محمد: إذا كان مهزولا يصلى إلى عشرة أيام، وفي شرح الطحاوي: إذا شک في التمزق لم يصل عليه۔(الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الجنائز، رقم: ۳۷۲۰، ص: ۹۷، ج:۳، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

ملک العلماء علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ولو دفن بعد الغسل قبل الصلاة عليه صلى عليه في القبر ما لم يعلم أنه تفرق۔ وفي "الأمالي" عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال: يصلي عليه إلى ثلاثة أيام، هكذا ذكر ابن رستم عن محمد۔

أما قبل مضي ثلاثة أيام فلما روينا أن النبي ﷺ صلى على قبر تلك المرأة۔

فلما جازت الصلاة على القبر بعد ما صلى على الميت مرة، فلأن تجوز في موضع لم يصل عليه أصلاً أولى۔

وأما بعد الثلاثة أيام لا يصلي، لأن الصلاة مشروعة على البدن، وبعد مضي الثلاث ينشق ويتفرق فلا يبقى البدن۔ وهذا لأن في المدة القليلة لا يتفرق۔

وفي الكثيرة يتفرق فجعلت الثلاث في حد الكثرة لأنها جمع۔ والجمع ثبت بالكثرة۔ ولأن العبرة للمعتاد، والغالب في العادة أن بمضي الثلاث يتفسخ ويتفرق أعضاؤه، والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم۔ لأنه يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد، وباختلاف حال الميت في السمن والهزال، وباختلاف الأمكنة فيحكم فيه غالب الرأي وأكبر الظن۔

فإن قيل: روي عن النبي ﷺ أنه صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين۔

فالجواب أن معناه والله أعلم أنه دعا لهم۔ (بدائع الصنائع: كتاب الصلوة، باب صلوة الجنازة، فصل في بيان ما تصح وما تفسد وما يكره، ص: ۵۵، ج: ۲، ط: زکریابکڈپو دیوبند)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

وفي المعتصر من مختصر مشكل الآثار للطحاوي بعد ذكر حديث ابن عباس رضي الله عنه: "أن النبي ﷺ صلى على قبر بعد ثلاث" ما لفظه: من مات ولم يصل عليه، ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن يصلى على قبره إلى ثلاثة أيام، لا يتجاوز إلى ما هو أكثر منها۔ لأن الميت بعدها يخرج من حال من يصلى عليه، لكن الحديث يدفع ذلک مع أن قولهم توقيف، والتوقيف لا يؤخذ إلا بالتوقيف، وقد

رأينا غير واحد يخرجون من قبورهم بعد مدة طويلة۔ قال المحشي: وفيه نظر، لأن النبي ﷺ علم بالوحي أنه لم يتغير، والذى قاله أبو حنيفة هو الغالب، والحكم للغالب اهـ۔

قلت: - والقائل هو المحدث العثماني - والذي في البدائع أن التوقيت بالثلث غير لازم في المذهب۔ (اعلاء السنن: باب استحباب غرز الجريدة الرطبة على القبر، فائدة في الصلوة على القبر، ص: ۳۵۶، ج: ۸، ط: دار احياء التراث العربي، بيروت)

(۴) اولاً ملی تنظیمیں اور بااثر ورسوخ حضرات کی طرف سے یہ کوششیں ہونی چاہئے کہ مذکور میت کی کم سے کم تدفین کی ہی اجازت مل جائے؛ تاکہ قبر پر اسی دن یا دوسرے دن صلوۃ جنازہ پڑھی جاسکے، اس کے باوجود بھی اگر اجازت نہ ملے، تو اب یہ قدرت واستطاعت سے خارج ہے، صلاۃ جنازہ کے لئے میت کا امام کے سامنے ہونا ضروری ہے، علامہ حصکفیؒ صلوۃ جنازہ کی شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وشرطها ايضا حضوره (ووضعه) وكونه هو او اكثره (أمام المصلى)۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: (حضوره) اى كله او اكثره، كالنصف مع الرأس۔ (رد المحتار مع الدر المختار: کتاب الصلوۃ، باب الجنائز، ص: ۱۰۴، ج: ۳، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

شیخ وھبہ زحیلی نے صلوۃ جنازہ کی فرضیت کے لئے جو شرطیں ذکر کی ہے؛ اس میں دو یہ ہے:

ويشترط في الميت لفرضية الصلاة عليه ما يأتي:

(۱) أن يكون جسده هو أو أكثره موجوداً، وهذا شرط عند الحنفية والمالكية، فلا يصلى على عضو۔

(۲) أن يكون حاضرا موضوعاً على الأرض أمام المصلي، في اتجاه القبلة، وهذا شرط عند الحنفية، فلا يصلى على غائب، محمول على نحو

دابة، وموضوع خلف الإمام ، ووافقهم المالكية على اشتراط كون الميت حاضراً۔

وأما الصلاة على النجاشي فهي خصوصية له۔ وأما وضع الميت أمام المصلي فمندوب عند المالكية۔ وتجوز الصلاة عند الشافعية والمالكية على الميت المحمول على الدابة أو أيدي الناس أو أعناقهم۔(الفقه الاسلامي وادلته:الفصل العاشر: انواع الصلوة، المبحث الثامن : صلوة الجنازة، الفرض الثالث: الصلوة على الميت، ص:۴۴۰، ج:۲، ط:الهدی انٹرنیشنل، دیوبند)

حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں نجاشی کی صلوۃ جنازہ کا ذکر زیادہ ملتا ہے، جو ان کی خصوصیت ہے، جبکہ بہت سے صحابہ دور دراز علاقوں میں شہید ہوئے، حضور ﷺ کو اطلاع بھی موصول ہوئی، اس کے باوجود آپ ﷺ نے ان کی غائبانہ نماز نہ پڑھی، جیسا کہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

من جملة ذلک انه توفی خلق کثیر من اصحابه ﷺ، من اعزّهم علیه القراء، ولم ینقل عنه انه صلی علیهم مع حرصه علی ذلک، حتی قال: لا یموتن احد منکم الا آذنتمونی به، فان صلوتی علیه رحمة له۔ (رد المحتار: کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ الجنازۃ، ص:۱۰۵، ج:۳، زکریا بکڈپو، دیوبند)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

وقال الزرقانی فی شرح الموطأ: أما الصلاة علی القبر فقال بمشروعيتها الجمهور، ومنهم الشافعي، وابن وهب، وابن عبد الحكم، ومالک فی رواية شاذة، والمشهور عنه منعه، وبه قال أبو حنيفة والنخعي وجماعة۔ وعنهم إن دفن قبل الصلاة شرع، وإلا فلا۔ وأجابوا (أي عن حديث السوداء) بأن ذلک من خصائصه۔ والدليل على الخصوصية ما زاده مسلم وابن حبان فی حديث أبي

هريرة: فصلى على القبر۔ ثم قال: "إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأن الله ينورها بصلاتي عليهم"۔ وفي حديث زيد بن ثابت: 'فإن صلاتي عليه رحمة" وهذا لا يتحقق في غيره۔(إعلاء السنن: ابواب الجنائز، قائدة فی الصلوة على القبر، ص:۳۵۴، ۳۵۳، ج:۸، ط:دار احیاء التراث العربی، بیروت)

ہاں اگر یہ مان لیں کہ مسلمان کی صلوۃ جنازہ مسلمانوں پر ایک حق ہے، اور نجاشی اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان آباد تھے، وہاں ان کی صلوۃ جنازہ پڑھنے والا کوئی مؤمن نہیں تھا، اس لئے نبی ﷺ نے غائبانہ صلوۃ جنازہ پڑھی، جیسا کہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ اور امام خطابی کی رائے یہی ہے۔

علامہ ابن القیم الجوزیہؒ تحریر فرماتے ہیں:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الصواب: أن الغائب إن مات ببلد لم يُصلّ عليه فيه، صُلّيَ عليه صلاة الغائب، كما صلّى النبي ﷺ على النجاشي، لأنه مات بين الكفار ولم يُصلَّ عليه، وإن صُلِّيَ عليه حيثُ مات، لم يُصلَّ عليه صلاة الغائب، لأن الفرض قد سقط بصلاة المسلمين عليه۔(زاد المعاد فی هدی خیر العباد: فصل في الصلوة على الغائب، ولم يكن من هديه وسنته ﷺ الصلوة على كل ميت الغائب، ص:۵۰۱، ج:۱، ط:مؤسسة الرسالہ، بیروت)

اس کے حاشیہ میں شیخ شعیب الارناؤوط لکھتے ہیں:

وقد سبقه إلى هذا التفصيل الإمام أبو سليمان الخطابي، فقد قال في "معالم السنن": قلت: النجاشي رجل مسلم قد آمن برسول الله ﷺ، وصدقه على نبوته إلا أنه كان يكتم إيمانه، والمسلم إذا مات، وجب على المسلمين أن يصلوا عليه إلا أنه كان بين ظهراني أهل الكفر، ولم يكن بحضرته من يقوم بحقه في الصلاة عليه، فلزم رسول الله ﷺ أن يفعل ذلک إذ هو نبيه ووليه، وأحق الناس به، فهذا -والله أعلم- هو السبب الذي دعاه إلى الصلاة عليه بظهر الغيب،

فعلی هذا إذا مات المسلم ببلد من البلدان وقد قضي حقه في الصلاة عليه، فإنه لا يصلي عليه من كان ببلد آخر غائبا عنه، فإن علم أنه لم يصل عليه لعائق، أو مانع عذر، كانت السنة أن يصلي عليه، ولا يترك ذلک لبعد المسافة، فإذا صلوا عليه، استقبلوا القبلة ولم يتوجهوا إلى بلد الميت إن كان في غير جهة القبلة، وقد استحسن الروياني ما ذهب إليه الخطابي۔ (الحوالة المذكورة: رقم الهامش:۳)

اس تفصیل کے پیش نظر حکومت کی پابندی کے سبب ہسپتال کا عملہ میت حوالے نہ کرے، اور اس عملہ میں کوئی مسلمان بھی نہ ہو جس نے اس کی صلوۃ جنازہ پڑھی ہو، اور قبر وقبرستان کے بارے میں بھی کوئی خبر واطلاع موصول نہ ہوئی ہو تو اس کی غائبانہ صلوۃ جنازہ کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جبکہ نجاشی کی صلوۃ جنازہ کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ اور امام خطابی کی رائے کو ترجیح دی جائے۔

غالبًا اسی رائے کو مدنظر رکھتے ہوئے یورپی افتاء کونسل نے غائبانہ نماز کی گنجائش کا فتوی دیا ہے، جیسا کہ فتوی میں مرقوم ہے:

الصلوة على الميت فرض كفاية عند الجمهور، اذا قام بها بعضهم سقط وجوبها عن بقية المكلفين، ويكفي ان يصلى عليه من يسمح لهم القانون حتى لو كانوا ثلاثة، بل ذهب بعض العلماء الى ان الوجوب يسقط بصلوة المكلف من الرجال، كما هو عند الحنفية والشافعية والحنابلة۔

ويمكن لمن شاء من المسلمين ان يصلى عليه صلوة الغائب ولو فرادى، فقد ذكر بعض الشافعية والحنابلة جواز الصلوة على الميت (صلوة الغائب) اذا شقّ حضور الصلوة عليه، والصلوة في هذه الحالة من باب اولى لتعذر الحضور۔

(فتاوى العلماء حول فيروس كورونا:۵۷، رقم الفتوى: ۳۰/۱۹)

لیکن احناف کے یہاں راجح یہی ہے کہ جہاں میت پر صلوۃ جنازہ پڑھنا ممکن نہ

ہو، تو مکلفین سے فریضہ ساقط ہوجائے گا، وہ معذور سمجھے جائیں گے، اور غائبانہ نماز نہ پڑھی جائے گی، جیسا کہ حضرت مولانا عبداللہ اسعدی صاحب دامت برکاتہم کی تحریر کردہ عبارت گزر چکی، اسی طرح صلوۃ جنازہ کے لئے فقہ حنفی میں جو شرطیں مذکور ہے وہ متعدد حوالوں سے گزر چکی۔

(۵) شہادت کی دو قسمیں ہیں: شہادت حقیقی اور دوسری شہادت حکمی۔

شہادت حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ کوئی مسلمان اللہ کے راستے میں اللہ کے دین کی سربلندی کے لئے جاں بحق ہوجائے یا ظلما اس طور پر قتل کردیا جائے کہ اس کے قتل کے بدلے اصلا قصاص واجب ہو، اس کو نہ تو غسل دیا جاتا ہے اور نہ ہی کفن، بلکہ ان ہی کپڑوں میں اس کی صلوۃ جنازہ پڑھ کر اس کو دفن کردیا جاتا ہے، جو اس نے پہنے ہوتے ہوں۔

اس کی اصطلاحی تعریف نقل کرتے ہوئے شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

سمي الشهيد شهيداً، لأنه مشهود له بالجنة، أو لأنه حي عند ربه حاضر شاهد، أو تشهد موته الملائكة۔ والشهيد الذي يستحق الفضائل السابقة ونحوها هو شهيد المعركة مع العدو. وقد أورد الفقهاء تعريفات متقاربة له بحسب رأيهم في بعض مسائل المتعلقة به.

فقال الحنفية: الشهيد من قتله أهل الحرب، أو أهل البغي، أو قطاع الطريق، أو اللصوص في منزله ليلاً أو نهارًا بأي آلة: مثقل أو محدد، أو وجد في المعركة وبه أثر كجرح وكسر وحرق وخروج دم من أذن أو عين، أو قتله مسلم ظلماً عمداً بمحدد، وكان مسلماً مكلفاً (بالغاً عاقلاً) طاهراً (خاليًا من حيض أو نفاس أو جنابة)، ولم يرتث بعد انقضاء الحرب، أي لا يموت عقب الإصابة.

والارتثاث: أن يأكل أو يشرب أو يداوى، أو يبقى حيًا حتى يمضي عليه

وقت صلاۃ وهو يعقل، أو ينقل من المعركة حيًا، أي وهو يعقل.

وبه يتبين أن شروط تحقيق الشهادة عندهم: هي الإسلام والعقل والبلوغ، والطهارة من الحدث الأكبر، وأن يموت عقب الإصابة. (الفقه الإسلامی وادلته:الفصل العاشر انواع الصلوة، المطلب الرابع، تعريف الشهيد، ص: ۴۸۷، ج:۲، ط: الهدیٰ انٹرنیشنل، دیوبند)

شہید کی دوسری قسم شہید حکمی ہے، جس کو شہید اخروی بھی کہتے ہیں، یعنی ثواب اور اخروی اعتبار سے وہ شہید کہلائے گا، یہ وہ شخص ہے جو کسی تکلیف دہ بیماری کی حالت میں مرجائے، حدیث میں بعض بیماریوں، غریق وغیرہ کو شہید کہا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ ؓ سے روایت ہے:

عن ابی هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ :ما تعدّون الشهيد فيكم؟ قالوا: يارسول الله! من قتل فی سبيل الله فهو شهيد، قال: ان شهداء امتی اذًا لقليل. قالوا: فمن هم؟ يا رسول الله! قال: من قتل فی سبيل الله فهو شهيد، ومن ماتت فی سبيل الله فهو شهيد، ومن مات فی الطاعون فهو شهيد، ومن مات فی البطن فهو شهيد. (الصحيح لمسلم: كتاب الامارة، باب بيان الشهداء، رقم: ۱۹۱۵/۶۵، ص: ۴۹۳، ط: بيت الافكار الدوليه)

حدیث میں پانچ کا حصر مقصود نہیں ہے، اس لئے کہ دوسری احادیث میں اور بھی شہداء ذکر کئے ہیں، علامہ ابن حجر نے ان کی تعداد ۲۰ تک شمار کی ہے اور علامہ سیوطی نے یہ تعداد ۳۰ تک پہنچائی ہے، جیسا کہ شیخ الاسلام حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نقل فرماتے ہیں:

هذا العدد لم يقصد منه الحصر، لانه قد ورد فی احاديث أخری انواع اخری من الشهادة.......وقد وردت روايات اخری الحقت كثيرا من الانواع بهؤلاء الأربعة فی احكام الآخرة، وكونهم ماجورين اجر الشهداء. وعدّهم الحافظ ابن حجر عشرين كما مر، وعدّهم السيوطی نحو ثلاثين.

اور کچھ صفحات کے بعد لکھتے ہیں:

وقد عدها بعضهم اكثر من خمسين، وذكرها الرحمتی منظومة. والله اعلم. (تكملہ فتح الملهم: كتاب الامارة، الباب المذكور سابقا، ص: ۳۸۴، ۳۸۲، ج:۳، ط: داراحياء التراث العربی، بيروت لبنان)

ان اقسام پر غور وفکر کے بعد شیخ وہبہ زحیلی صاحب خلاصہ تحریر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

والخلاصة: إن كل من مات بسبب مرض أو حادث أو دفاع عن النفس، أو نقل من قلب المعركة حيًا، أو مات في أثناء الغربة، أو طلب العلم، أو ليلة الجمعة، فهو شهيد آخرة. (الفقه الإسلامی وادلته: ۴۹۳/۲، ط: الهدیٰ انٹرنیشنل، دیوبند)

کورونا مرض بھی حدیثوں میں مذکور اقسام اور فقہاء کی جمع کردہ قسموں میں سے بعض کے حکم میں آتا ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

کورونا کا مرض چونکہ ایک وبائی مرض ہے، اس لئے طاعون کی وبا کی طرح اس سے وفات پانے والا شخص بھی شہید حکمی ہونا چاہئے، اور تجہیز وتکفین اور صلوۃ جنازہ میں اس کے ساتھ عام میت جیسا معاملہ کیا جائے۔

جس طرح پیٹ کی بیماری سے مرنے والا شہید کہلاتا ہے، اسی طرح کورونا مرض میں مبتلا بعض اشخاص جگر اور گردوں کے متأثر ہونے سے فوت ہوجاتے ہیں، اس لئے ایسا شخص بھی پیٹ کے مرض سے فوت ہونے والوں میں شامل ہوکر شہید کہلانے کا مستحق ہونا چاہئے۔

جیسا کہ التنقیح میں لکھا ہے:

وقوله والمبطون: قيل: المراد به من مات من اسهال او استسقاء وانتفاخ بطن او ممن يشتكی بطنه او من يموت بداء بطنه مطلقا. اقول: وانه كان

بهذه المعانی من الشهداءلشدتها وکثرة المها.(التنقیح فی شرح مشکوة المصابیح: کتاب الجنائز، باب عیادة المریض، ج:۴، ج:۲۷، ط:دار النوادر، دمشق)

محورِ ششم: کورونا ویکسین سے متعلق مسائل

(۱)

اس وقت کورونا وائرس نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیا ہے اور اطباء و ڈاکٹر اس سے بچاؤ کے لئے مختلف تجاویز دے رہے ہیں، ان میں ایک تجویز ہینڈ سینیٹائزر (Hand Sanitizer) کے استعمال کی بھی ہے، اس کا شرعی حکم بیان کرنے سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ ہر قسم کی الکوحل (Alcohol) - جو نشہ دے- حرام اور نجس (ناپاک) ہے؟ یا جو الکوحل (Alcohol) انگور اور کھجور سے بنائی گئی ہو وہ حرام اور ناپاک ہے؟

چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے: " الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنبة". (صحیح مسلم: کتاب الأشربة، باب بیان أن جمیع ما ینبذ مما یتخذ من النخل والعنب یسمی خمرا، رقم الحدیث: ۱۹۸۵ ط: دار احیاء التراث العربی، بیروت)

ترجمہ: ''شراب ان دو درختوں سے ہوتی ہے، ایک کھجور اور دوسرے انگور کے درخت سے''۔

اگر الکوحل (Alcohol) انگور اور کھجور سے نہیں بنائی گئی ہے تو پھر فقہاء کی مختلف آرا ہیں، چنانچہ مذکورہ حدیث کو بنیاد بنا کر امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ ایسے الکوحل (Alcohol) کو دوائی وغیرہ میں استعمال کر سکتے ہیں، جب تک کہ وہ نشہ کی حد کو نہ پہنچے۔

(وَأَمَّا) الْمِزْرُ وَالْجِعَةُ وَالْبِتْعُ وَمَا يُتَّخَذُ مِنْ السُّكَّرِ وَالتِّينِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَيَحِلُّ

شُرْبُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَلِيلًا كَانَ أَوْ كَثِيرًا، مَطْبُوخًا كَانَ أَوْ نِيئًا، وَلَا يُحَدُّ شَارِبُهُ وَإِنْ سَكِرَ.

وَرُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أَنَّهُ حَرَامٌ بِنَاءً عَلَى أَصْلِهِ، وَهُوَ أَنَّ مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ كَالْمُثَلَّثِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: مَا كَانَ مِنْ هَذِهِ الْأَشْرِبَةِ يَبْقَى بَعْدَمَا يَبْلُغُ عَشَرَةَ أَيَّامٍ وَلَا يَفْسُدُ فَإِنِّي أَكْرَهُهُ، وَكَذَا رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ رَجَعَ أَبُو يُوسُفَ عَنْ ذَلِكَ إلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - (وَجْهُ) قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ الْأَوَّلِ أَنَّ بَقَاءَهُ وَعَدَمَ فَسَادِهِ بَعْدَ هَذِهِ الْمُدَّةِ دَلِيلُ شِدَّتِهِ، وَشِدَّتَهُ دَلِيلُ حُرْمَتِهِ، (وَجْهُ) قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أَنَّ الْحُرْمَةَ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْخَمْرِيَّةِ لَا تَثْبُتُ إلَّا بِشِدَّةٍ، وَالشِّدَّةُ لَا تُوجَدُ فِي هَذِهِ الْأَشْرِبَةِ فَلَا تَثْبُتُ الْحُرْمَةُ، وَالدَّلِيلُ عَلَى انْعِدَامِ الْخَمْرِيَّةِ أَيْضًا مَا رَوَيْنَا عَنْ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَنَّهُ قَالَ «الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ» ذَكَرَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - الْخَمْرَ فَاللَّامُ الْجِنْسِ فَاقْتَضَى اقْتِصَارَ الْخَمْرِيَّةِ عَلَى مَا يُتَّخَذُ مِنْ الشَّجَرَتَيْنِ. (بدائع الصنائع: ۲۸۶/۴، کتاب الأشربة، حکم النبیذ، ط: زکریا، دیوبند)

(وَقَالَ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ: وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْ الْأَشْرِبَةِ فَلَا بَأْسَ بِهِ) قَالُوا: هَذَا الْجَوَابُ عَلَى هَذَا الْعُمُومِ وَالْبَيَانِ لَا يُوجَدُ فِي غَيْرِهِ، وَهُوَ نَصٌّ عَلَى أَنَّ مَا يُتَّخَذُ مِنْ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْعَسَلِ وَالذُّرَةِ حَلَالٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ،

(وَقَالَ فِيهِ أَيْضًا: وَكَانَ أَبُو يُوسُفَ يَقُولُ: مَا كَانَ مِنْ الْأَشْرِبَةِ يَبْقَى بَعْدَمَا يَبْلُغُ عَشَرَةَ أَيَّامٍ وَلَا يَفْسُدُ فَإِنِّي أَكْرَهُهُ، ثُمَّ رَجَعَ إلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ)

قَالَ (وَنَبِيذُ الْعَسَلِ وَالتِّينِ وَنَبِيذُ الْحِنْطَةِ وَالذُّرَةِ وَالشَّعِيرِ حَلَالٌ وَإِنْ لَمْ يُطْبَخْ) وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ إذَا كَانَ مِنْ غَيْرِ لَهْوٍ وَطَرَبٍ لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - "الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ، وَأَشَارَ إلَى الْكَرْمَةِ وَالنَّخْلَةِ" خَصَّ التَّحْرِيمَ بِهِمَا. (شرح فتح القدیر: کتاب الأشربة، ۱۱۵/۱۰، ۱۱۶، ط: زکریا، دیوبند)

دوسرے فقہاء (شوافع ، مالکی، حنبلی اور امام محمدؒ وغیرہ) کی رائے میں خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر،نشہ کی حد کو پہنچے یا نہیں ؛ بہر حال ممنوع ہے، ان کا متدل درج ذیل دوا حادیث ہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ :"كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن مات وهو يشرب الخمر يدمنها لم يشرب بها في الآخرة". (سنن أبي داؤد: كتاب الأشربة، باب ما جاء في السكر، رقم الحديث: ۳۶۷۹)

ترجمہ: "ہر نشہ آور چیز خمر (شراب) ہے اور ہر نشہ آور حرام ہے اور جو شخص اس حالت پر مرگیا کہ وہ شراب پیتا تھا تو وہ آخرت میں نہیں پیئے گا"۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما أسكر كثيره، فقليله حرام". (ایضاً: رقم الحديث، ۳۶۸۱، ط: دار السلام، رياض)

ترجمہ: جس شے کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

ان فقہاء کا نظریہ یہ ہے کہ جب ہر نشہ والی چیز کو حرام قرار دے دیا گیا ہے تو پھر خواہ اس کی مقدار کم ہو وہ حرام ہے۔

"بحوث في قضايا فقهية معاصرة" میں شیخ الاسلام حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

حكم الأدوية المركبة من الكحول : هذه المسألة لا تختص بالبلاد الأجنبية ، وإنما عمت بها البلوى في سائر البلدان ، بما فيه البلاد الإسلامية ، والحكم فيها على طريق الحنفية سهل ؛ لأن الأشربة المتخذة من غير العنب والتمر تحل عند أبي حنيفة وأبي يوسف بقصد التقوي أو التداوي ما لم تبلغ الإسكار، وإن معظم الكحول المستعملة في الأدوية اليوم لا تصنع من عنب ولا تمر ، وإنما تصنع من السلفات والكبريتات ، والعسل ، والدبس ، والحب ،

والشعير، والجودار وغيرها، فإن كانت الكحول المستعملة في الأدوية متخذة من غير العنب والتمر فإن تناولها جائز في مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، ما لم تبلغ حد الإسكار، ويمكن أن يؤخذ بقولهما لحاجة التداوي، وأما إذا كانت الكحول متخذة من العنب أو التمر فلا يجوز استعمالها، إلا إذا أخبر طبيب عدل أنه ليس له دواء آخر ؛ لأن التداوي بالمحرم يجوز عند الحنفية في هذه الحالة. وأما الشافعية فلا يجوز عندهم استعمال الأشربة المحرمة للدواء صرفا ، ولكن إذا كانت مستهلكة مع دواء آخر، فيجوز التداوي بها عندهم إن عرف بنفعها وتعيينها بأن لا يغني عنها طاهر ، كما صرح به الرملي في نهاية المحتاج حيث قال : أما مستهلكة مع دواء آخر فيجوز التداوي بها ، كصرف بقية النجاسات إن عرف ، أو أخبره طبيب عدل بنفعها بأن لا يغني عنها طاهر .والكحول لا تستعمل للدواء صرفا ، وإنما تكون مستهلكة في دواء آخر ، فتناولها لحاجة الدواء جائز عند الشافعية أيضا .وأما المالكية والحنابلة فلا يجوز عندهم فيما أعلم التداوي بالمحرم في حال من الأحوال إلا الاضطرار .وحيث عمت البلوى في هذه الأدوية فينبغي أن يؤخذ في هذا الباب بمذهب الحنفية أو الشافعية ، والله أعلم (بحوث فى قضايا فقهية معاصرة : أجوبة عن استفتاء المركز الإسلامي بواشنطن: ۳۲۵/۱، ۳۲۶، ط: وزارة الأوقاف، قطر)

"تکملة فتح الملهم" میں حضرت فرماتے ہیں:

وأما غير الأشربة الأربع فليست نجسة عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وبهذا يتبين حكم الكحل المسكرة(ALCOHOLS)التي عمت بها البلوى اليوم، فإنها تستعمل في كثير من الأدوية والعطور والمركبات الأخرى، فإنها إن اتخذت من العنب أو التمر فلا سبيل إلى حلتها أو طهارتها، وإن اتخذت من غيرها فالامر فيها سهل على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، ولا يحرم استعمالها للتداوى أو لأغراض مباحة أخرى ما لم تبلغ الإسكار ؛ لأنها إنما

تستعمل مركبة مع المواد الأخرى، ولا يحكم بنجاستها أخذا بقول أبي حنيفة رحمه الله. وإن معظم الكحل التي تستعمل اليوم في الأدوية والعطور وغيرها لا تتخذ من العنب أو التمر، إنما تتخذ من الحبوب أو القشور أو البترول وغيره، كما ذكرنا في باب بيع الخمر من كتاب البيوع، وحينئذ هناك فسحة في الأخذ بقول أبي حنيفة عند عموم البلوى. (كتاب الأشربة: ۳/۵۰۷، ۵۰۶، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

بہرحال اس مذکورہ بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فقہاء کے درمیان الکوحل سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا اس دور میں الکوحل کے کثیر استعال کی وجہ سے ایسی کریمز (Creams)، شاور جیلز (Shower gells)، سیمپو (Shampo)، ہینڈ سینیٹائزر (Hand Sanitizer) اور پرفیومز (Perfumes) وغیرہ استعمال کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جن میں ایسا الکوحل (Alcohol) استعمال ہوا ہو جو انگور، منقا، اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنایا گیا ہو، تحقیق بھی یہی ہے کہ آج کل اکثر و بیشتر مذکورہ پروڈکٹ (Product) انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی جاتی ہیں اور اس قسم کی الکوحل پینے کے لئے حرام اور خارجی استعال کے لئے پاک ہوگی، بالفاظ دیگر امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے قول کو اس قسم کی الکوحل کے خارجی استعمال کے لئے لیا گیا ہے نہ کہ اس کو پینے کے لئے، لہذا ہینڈ سینیٹائزر (Hand Sanitizer) کا استعال درست ہونا چاہئے۔

البتہ جس سینیٹائزر کے بارے میں یہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اس میں جو الکوحل استعمال کیا گیا ہے وہ انگور، کھجور یا کشمش سے حاصل کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں وہ ناپاک ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے، نماز کے لیے اس کو دھونا اور پاک کرنا ضروری ہونا چاہئے۔

(۲)

ہوا اور پانی کے بعد جیسے غذا انسان کے لئے سب سے بڑی ضرورت ہے، اسی

طرح غذا کے بعد شاید دوا سے بڑھ کر کوئی انسانی ضرورت نہ ہو، بچہ ہو، جوان ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، مالدار ہو یا غریب اور طاقت ور ہو یا کمزور، مرض کی گرفت سے کوئی باہر نہیں، بیماری انسان کو اس کے عجز و ناچاری کی یاد دلاتی ہے، اور رب قدیر کی طرف اس کو متوجہ کرتی ہے کہ وہی خدا ہے، جس کے حکم سے بیماری بھی آتی ہے، اور وہی صحت و شفاء بھی عطاء فرماتا ہے: "وإذا مرضت فهو يشفين". (سورۃ شعراء: ۸۰)

اسلام مرض کو اللہ تعالی کی طرف سے ایک امتحان تصور کرتا ہے اور اسی لئے مریض کے تئیں ہمدردی کا رویہ رکھتا ہے، اسلام کا تصور یہ ہے کہ انسان کے پاس اس کا جسم اللہ کی امانت ہے، اور اس کی حفاظت وصیانت ہر انسان کا شرعی فریضہ ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے علاج کی حوصلہ افزائی فرمائی، اور خود انبیاء کرام نے علاج کا راستہ اختیار کیا، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ علاج توکل اور ورع وتقوی کے خلاف نہیں ہے، آپ ﷺ نے اس حقیقت کی طرف بھی متوجہ فرمایا کہ جیسے اللہ تعالی نے اس کائنات میں انسان کی دوسری ضروریات کا سروسامان کیا ہے، اسی طرح کوئی بیماری نہیں جس کی دوا پیدا نہ کی ہو۔

"لأن النبي ﷺ قال: يا عباد الله! تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء". (مشکوۃ: کتاب الطب والرقی، ۲/۳۸۸، ط: مکتبہ تھانوی، دیوبند)

"عن جابر قال: بعث رسول الله ﷺ إلى أبي بن كعب طبيبا فقطع منه عرقا، ثم كواه عليه. (مسلم: کتاب السلام، باب لکل داء دواء: رقم الحدیث: ۵۷۴۵)

اور یہ بات بھی ذہن نشین رکھنے کی ہے کہ علاج ایک تدبیر ہے اور تدبیر کوئی بھی ہو اللہ تعالٰی کی مشیت ہی سے نتیجہ خیز ہوتی ہے، اس لئے علاج (دوا، ٹیکہ نیز دیگر احتیاطی تدابیر) سے گریز درست نہیں ہے، اس لئے کہ بیماری اور شفاء دونوں اللہ کی طرف سے ہیں، اگر فکر آخرت کے ساتھ انسان ان کا سامنا کرے تو دونوں ہی اللہ کی نعمتیں ہیں، ایک صاحب ایمان بیماری پر صبر کرتا ہے اور صبر بہت ہی اہم عمل ہے، یہاں

تک کہ قرآن مجید نے کہا ہے: ''اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے'' (بقرہ: ۱۵۳) مؤمن نے بیماری کا علاج کرایا تو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت پر عمل کیا، اور کوئی بھی عمل اتباعِ سنت کی نیت سے کیا جائے تو باعث اجر ہے، اگر اللہ تعالیٰ شفاء عطا فرمادیں تو بندہ اپنے مالک کا شکر ادا کرے اور شکر بھی صبر کے ہم پلہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک شخص روزہ رکھے اور بھوک پیاس پر صبر کرے، دوسرا شخص کھائے پئے اور اللہ کا شکر ادا کرے، دونوں کا عمل قابل قدر ہے۔ الطاعم الشاکر کالصائم الصابر (سنن الدارمی، کتاب الاطعمة، حدیث نمبر: ۲۰۶۷)

علاج کی ایک صورت یہ ہے کہ بیماری پیدا ہو جائے اور اس کے بعد اس کی دوا لی جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ ابھی بیمار تو نہیں ہوا ہے؛ لیکن جسم کی اندرونی کیفیت، ماحول وغیرہ کی وجہ سے بیمار پڑنے کا اندیشہ ہے، ان دونوں صورتوں میں بیماری سے شفا پانے یا بیماری کے خطرہ سے بچنے کے لئے دواؤں کا استعمال جائز ہے؛ البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ بیماری کی نوعیت، قوت مدافعت کی کمی یا استحکام اور بیماری سے متاثر کرنے والے ماحول میں شدت کی کیفیت کے اعتبار سے حکم میں کسی قدر فرق ہو۔

کورونا ویکسین بنیادی طور پر علاج کی دوسری قسم میں شامل ہے کہ ایک شخص ابھی کورونا کے مرض میں مبتلا نہیں ہے؛ لیکن وبائی صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے حفاظتی تدبیر کے طور پر ٹیکہ یا ویکسین لیتا ہے، تو اس کے حکم کو جاننے کے لئے یہ بات جاننی چاہئے کہ کسی خاص دوا کے جائز اور ناجائز ہونے میں بنیادی طور پر دو باتوں کا دخل ہے، ایک یہ کہ دوا کے اجزاء ترکیبی کیا ہیں؟ دوسرے: مریض کو کس حد تک اس دوا کی ضرورت ہے؟ جہاں تک دوا کے اجزاء کی بات ہے تو بنیادی طور پر دوائیں تین چیزوں سے حاصل کی جاتی ہیں، اول: جمادات، یعنی مٹی، لوہا، چونا، سونا، چاندی، پتھر وغیرہ، دوسرے: نباتات، یعنی زمین سے نکلنے والے پودوں، پھلوں، پھولوں، پتوں اور درخت کی چھالوں سے، تیسرے: حیوانات، یعنی جانور کے اجزاء گوشت، ہڈی اور چمڑے وغیرہ سے۔

ان میں سے پہلی قسم کی تمام چیزیں جائز ہیں، ان میں سے کسی چیز کو شریعت میں حرام قرار نہیں دیا گیا، نباتات میں سوائے نشہ آور جز کے تمام درخت، پودے اور ان سے نکلنے والی چیزیں حلال ہیں اور قدیم دور سے لے کر موجودہ دور تک زیادہ تر دوائیں نباتات ہی سے حاصل کی جاتی ہیں، اگر کسی ویکسین میں ان دونوں چیزوں کا استعمال ہو تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے۔

اصل مسئلہ حیوانات کا ہے، حیوانات میں بعض حلال ہیں اور بعض حرام، جو حلال ہیں ان کے بھی بعض اجزاء حرام ہیں، اسی طرح اگر جانور کو شرعی طریقہ پر ذبح نہ کیا گیا ہو تب بھی وہ حرام ہیں اور مردار کے حکم میں ہیں، اب اگر شرعی طریقہ پر ذبح کئے ہوئے حلال جانوروں کے حلال اجزاء جیسے چمڑا، گوشت اور ہڈی سے دوائیں بنائی جائیں تو اس کے جائز ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں؛ لیکن اگر حرام جانور، حلال جانور کے حرام اجزاء یا شرعی طریقہ کی رعایت کے بغیر ذبح کئے گئے حلال جانوروں سے دوا حاصل کی جائے تو یہ قابل غور ہے، جیسے ان کا کھانا حرام ہے ایسے ہی دوا کے طور پر ان کا کھانا یا ان کو رگ اور گوشت وغیرہ کے ذریعہ جسم کے اندر پہنچانا بھی جائز نہیں ہے؛ لیکن اس سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں: ایک یہ کہ ان کے اجزاء سے اس طرح دوا بنائی جائے کہ ان کی حقیقت ہی تبدیل ہو جائے تو اب ان پر حرام ہونے کا حکم باقی نہیں رہے گا؛ کیوں کہ شریعت کے احکام کسی چیز کی موجودہ شکل سے متعلق ہوتے ہیں، جب شکل بدل جائے تو حکم بھی بدل جاتا ہے، اور حقیقت کی تبدیلی کس وقت مانی جائے گی؟ یہ ایک بہت ہی دقیق اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ فقہاء نے اس پر جو بحث کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ چیزوں کی نوعیت اور کیفیت تین چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے: رنگ، بو اور مزہ، اگر یہ تینوں چیزیں بدل جائیں تو اس کو حقیقت کے بدل جانے کی علامت مانا گیا ہے۔

ہندوستان کے دو اہم فقہی تحقیقی اداروں ''اسلامک فقہ اکیڈمی آف انڈیا'' اور ''ادارۃ المباحث الفقہیہ (جمعیۃ علماء ہند)'' نے اصحاب افتاء اور ماہرین کے مشورہ سے

اسی طرح کا فیصلہ کیا ہے؛ لہٰذا اگر ویکسین میں حرام حیوانی اجزاء استعمال کئے گئے ہوں اور ان میں کیمیکل اجزاء کے ذریعہ متذکرہ بالا تبدیلی پیدا ہوگئی ہوتو ان کا استعمال جائز ہونا چاہئے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

(لا) يكون نجسا (رماد قذر) وإلا لزم نجاسة الخبز في سائر الأمصار (و) لا (ملح كان حمارا) أو خنزيرا و لا قذر وقع في بئر فصار حمأة لانقلاب العين، به يفتي (قوله : لانقلاب العين) علة للكل ، وهذا قول محمد ، وذكر معه في الذخيرة والمحيط أبا حنيفة، حلية . قال في الفتح : وكثير من المشايخ اختاروه ، وهو المختار ؛ لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل ؟فإن الملح غير العظم واللحم ، فإذا صار ملحا ترتب حكم الملح . ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر ، والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر ، فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها . اهـ. (شامی: ۱/۵۳۳، ۵۳۴، كتاب الطهارة،باب الأنجاس، ط:زكريا، ديوبند)

دوسرے: اگر حقیقت و ماہیت تبدیل نہ ہوئی ہو؛ لیکن علاج کے لئے ماہر اطباء کی تحقیق کے مطابق اس کا استعمال ضروری ہوتب بھی اس کا استعمال کیا جا سکتا ہے؛ کیونکہ خود قرآن مجید میں جان بچانے کیلئے حرام شے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

(۱) ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورۃ بقرۃ: ۱۷۳)

(۲) يجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل الميتة للتداوى اذا أخبره طبيب مسلم أن شفاء فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه.

وقالا : لا بأس بابوال الابل ولحم الفرس للتداوى . (فتاوى عالمگيرى: ۵/ ۳۵۵، الباب الثامن عشر في التداوى والمعالجات، كتاب الكراهية)

(۳) الاستشفاء بالمحرم انما لا تجوز اذا لم يعلم فيه شفاء، أما اذا علم أن فيه شفاء وليس له دواء آخر غيره يجوز الاستشفاء به. (فتاوى تاتارخانية: ص:۱۸/۲۰۰، الباب الثامن عشر في التداوى والمعالجات ، كتاب الكراهية ، رقم : ۲۸۵۰۴، ط:زكريا، ديوبند)

(۴) اختلف في التداوى بالمحرم، وظاهر المذهب المنع كما في رضاع البحر ، ولكن نقل المصنف ثمة وهنا عن الحاوى : وقيل يرخص اذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما رخص الخمر للعطشان، وعليه الفتوى ، (وفي هامشه) وبالبول أيضا ان علم فيه شفاء لا بأس به. (شامى: ۱/۳۶۵، باب المياه، مطلب: في التداوى بالمحرم، كتاب الطهارة، ط:زكريا، ديوبند)

ولا يطلق لفظ الخمر الا على الاول من الاربعة ، وأما ما سواها فيتخذ النبيذ من كل شيء من الحبوب والثمار والألبان ، وتسمى هذه الأقسام بالانبذة ، و حكمها ما ذكروا ان القليل أي القدر غير المسكر حلال اذا كان بقصد التقوى على العبادة ، وحرام بقصد التلهى ، والكثير أي القدر المسكر منها حرام ، و هذا مذهب الشيخين للأحناف . (العرف الشذي على هامش الترمذى ۲/۷، ۸، باب ما جاء في شارب الخمر، ابواب الاشربة، ط:مختار انڈ کمپنی، ديوبند)

وجوزه في النهاية بمحرم اذا أخبره طبيب مسلم ان فيه شفاء ولم يجد مباحا يقوم مقامه . (شامى: ۹/۵۵۸، باب الاستبراء وغيره ، كتاب الحظر والاباحة، ط: زكريا، ديوبند)

وقال ابو يوسف ومحمد : لا بأس بابوال الابل ، فتأويل قول ابى يوسف أنها لا بأس للتداوى. (هدايه ۴/۴۵۳، فصل فى الاكل والشرب، كتاب الكراهية)

اگر ان تفصیلات کی روشنی میں کورونا ویکسین کے مسئلہ پر غور کیا جائے تو ایک تو اس میں حرام اجزاء کا شامل ہونا پایۂ تحقیق کو نہیں پہنچا ہے، سوشل میڈیا پر اس طرح کی باتیں آرہی ہیں ؛ لیکن کسی فارمیسی کمپنی نے اس کی تصدیق نہیں کی ہے اور نہ کسی نے

لیبارٹری میں تجزیہ کرایا ہے اور اس کی مصدقہ رپورٹ پیش کی ہے؛ اس لئے صرف شک کی بناء پر اس کو حرام قرار نہیں دیا جا سکتا، اور فقہی قاعدہ ہے: الاصل في الاشياء الاباحة. (قواعد الفقه: ص: ۵۹،ط: نعامانیہ، دیوبند) بلکہ برطانیہ میں بننے والی ویکسین کے بارے میں یہ بات بھی آئی ہے کہ اس کو نباتات سے تیار کیا گیا ہے، اور اگر حرام اجزاء کا استعمال کیا بھی گیا ہو تو کیا وہ اپنی حقیقت کے ساتھ باقی ہیں، یہ بات واضح نہیں ہے؛ بلکہ ویکسین کی جو شکل اخبارات اور سوشل میڈیا میں آرہی ہے، جو عرق کی شکل میں ہے، بظاہر اس سے یہی گمان ہوتا ہے کہ اس کے اجزاء مکمل طور پر تبدیل ہو چکے ہیں؛ اس لئے اگر اس کی وجہ سے انسان کی زندگی یا اس کی کسی صلاحیت پر منفی اثر نہیں پڑتا ہو تو اس کے استعمال میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے، اور طبی اعتبار سے کیا اثر پڑ سکتا ہے؟ اس کا فیصلہ طبی ماہرین ہی کی رائے پر ہوسکتا ہے۔

رہ گیا لاکھوں افراد میں دو چار آدمی کا ویکسین کے استعمال کے بعد نقصان سے دو چار ہونا تو یہ کوئی دلیل نہیں؛ کیوں کہ روز مرّہ جو دوائیں استعمال کی جاتی ہیں، بعض دفعہ ان کا بھی ری ایکشن ہوتا ہے، اور بہت سی اموات ہو جاتی ہیں۔

بہر حال علاج ایک تدبیر ہے اور تدبیر کوئی بھی ہو اللہ تعالیٰ کی مشیت ہی سے نتیجہ خیز ہوتی ہے؛ اس لئے دعاء کا اہتمام بھی ضروری ہے کہ کورونا کی جو لہر بار بار آرہی ہے، اللہ تعالیٰ اس سے ہمارا تحفظ فرمائے۔ وما ذالک علی اللہ بعزیز۔

نوٹ: اگر کسی وقت دوا ساز کمپنی کی طرف سے اس میں حرام اشیاء کے اجزاء کو شامل کئے جانے کی اطلاع ملے، اور وہ اپنی حقیقت کے ساتھ باقی بھی ہو اور اس ویکسین کا کوئی بدل بھی نکل آئے تو فتوی بھی بدل سکتا ہے۔

محور ہفتم:

کورونا وائرس کے پھیلاؤ کو روکنے سے متعلق اسلامی ہدایات۔

(۱)

وبا کے وقت اذان دینے کا حکم:

واضح رہے کہ طاعون یا کسی اور وبا کے وقت اذان دینا شرعی اعتبار سے سنت یا مستحب نہیں، بلکہ متعدد اہل علم کے نزدیک یہ جائز بھی نہیں، اس لیے اس سے اجتناب کرنا چاہیے، جس کی وجوہات درج ذیل ہیں:

(۱) قرآن وسنت، حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام سے وبا کے موقع پر اذان دینے کا کوئی ثبوت نہیں۔

(۲) اسی طرح حضرات فقہائے احناف نے نماز کے علاوہ جن مواقع میں اذان دینے کو مستحب یا جائز ہونا ذکر کیا ہے، ان میں بھی طاعون یا اس جیسی کسی اور وبا کے وقت اذان دینے کا کوئی ذکر موجود نہیں۔

(۳) حضرات صحابہ کرام کے دور میں بھی نہایت ہی شدید طاعون آیا لیکن اس وبا کے موقع پر بھی ان سے انفرادی یا اجتماعی طور پر اذان دینے یا اذان کی ترغیب دینے کا کوئی ثبوت نہیں۔

ان تین باتوں سے اصولی طور پر یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ طاعون یا اس جیسے کسی اور وبا کے موقع پر اذان دینا سنت، مستحب یا دین کا حصہ ہرگز نہیں ہے، اس لیے اس کو سنت یا مستحب سمجھنا ہرگز درست نہیں، بلکہ یہ بدعت کے زمرے میں آتا ہے، کیوں کہ اگر وبا کے موقع پر انفرادی یا اجتماعی اذان دینے کا عمل سنت یا مستحب ہوتا تو قرآن وسنت اور حضرات صحابہ کرام سے ضرور ثابت ہوتا، یہ اصولی بات ہے جس سے متعدد امور واضح ہو جاتے ہیں۔

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: سوال: مرض طاعون میں جو اکثر آدمی مسجدوں میں اذانیں دیتے ہیں، یہ شرع کے خلاف ہے یا موافق ہے؟ ایک مولوی صاحب حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کے بابت فرماتے ہیں کہ ان کا تو فتوی ہے اذانوں کا، کیا یہ بات صحیح ہے اور ان کا فتوی ہے؟ جواب فرمادیں۔

الجواب: قال الشامي عن حاشية البحر للخير الرملي: رأيت في كتب الشافعية أنه قد يسن الأذان لغير الصلوة كما في أذان المولود والمهموم والمصروع والغضبان ومن ساء خلقه من إنسان أو بهيمة وعند مزدحم الجيش وعند الحريق.......... وعند تغول الغيلان أي عند تمرد الجن؛ لخبر صحيح فيه. أقول: ولا بعد فيه عندنا اه: أي لأن ما صح فيه الخبر بلا معارض فهو مذهب للمجتهد وإن لم ينص عليه اهـ (ردالمحتار: ۲/ ۵۰، باب الاذان، ط: زکریا)

بعض علماء نے تغول غیلان کی حدیث سے طاعون کے لیے اذان کو مشروع کہا ہے، مگر ہم کو اس میں کلام ہے، ہمارے نزدیک تغول غیلان سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی صورت نمودار ہو جس میں جنات کا سامنے موجود ہونا اور غلبہ وتمرد کرنا محسوس ہو، جیسا کہ رات کو سفر کرتے ہوئے بعض دفعہ جنگلوں میں جنات کی آوازیں یا ڈراونی شکلیں نظر آیا کرتی ہیں، اس وقت اذان دینا مشروع ہے، اور طاعون میں جنات کا وجود اور غلبہ محسوس نہیں ہوتا، بلکہ محض سمعًا ونقلًا معلوم ہوا ہے، واللہ اعلم۔

قلت: ويؤيد قول الشيخ في القاموس ومجمع البحار من تفسير التغول بالتلون بصور شتى، وأيضا فإن في الأذان في هذه الحالة تشويشا وتغليطا، وأيضا فيه تهويل للناس فإنهم إذا سمعوا الأذانات بكثرة يفزعون ويتوهمون أن الوباء شديدة في البلد حتى سقط حمل بعض الحوامل بذلك قاله الشيخ، لا يقال: إن لم يعتقد سنية هذا الأذان مستدلا بالحديث المذكور؛ لكونه محمولا على ظهور الجن بل إذن سنية الرقية ينبغي أن يجوز، قلنا: أن العوام تعتقده من الأمور الشرعية الدينية كما هو شاهد من أحوالهم، ومن لم يعرف حال أهل زمانه فهو جاهل فافهم، حرره الأحقر ظفر أحمد عفا عنه، ۲۱/ شوال ۱۳۴۴ھ، نعم التحقيق

بقبول حقيق، كتبه اشرف علی، ۲۳/ شوال ۱۳۴۴ھ۔ (امداد الاحکام: ۱/ ۴۲۰، مکتبہ: دارالعلوم کراچی)

فقیہ النفس حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: طاعون، و با وغیرہ امراض کے شیوع کے وقت کوئی خاص نماز احادیث سے ثابت نہیں، نہ اس وقت اذانیں کہنا کسی حدیث میں وارد ہوا ہے، اس لیے اذان کو یا جماعت کو ان موقعوں میں ثواب یا مسنون یا مستحب سمجھنا خلاف واقع ہے۔ (فتاوی رشیدیہ: کتاب البدعات: ۱۵۲، ط: مکتبۃ الحق، بمبئی)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ: سوال: دفع و با (مثلاً طاعون کے واسطے اذان دینا جائز ہے یا ناجائز؟ اور جو لوگ استدلال میں "حصن حصین" کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں: إذا تغيلت الغيلان نادي بالأذان. ان کا یہ استدلال درست ہے یا نہیں؟ اور اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اور ایسے ہی یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شیطان اذان سے اس قدر دور بھاگتا جاتا ہے جیسے مدینہ کے فاصلہ پر ایک مقام کا نام ہے، اور طاعون اثر شیطان سے ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟

الجواب: اس باب میں دو حدیثیں معروف ہیں، ایک ''حصن حصین'' کی مرفوع حدیث: إذا تغيّلت الغيلان نادي بالأذان۔ دوسری حدیث صحیح مسلم کی حضرت سہل رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: إذا سمعت صوتاً فنادِ بالصلاة فإني سمعت رسول الله ﷺ: إذا نودي للصلاة ولّى الشيطان وله حصاص۔

اور حصن حصین میں مسلم کا جو حوالہ دیا گیا ہے وہ یہی حدیث ہے، اور دونوں حدیثیں مقید ہیں: "إذا تغيلت" "وإذا سمعت صوتًا'' کے ساتھ، اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ اس میں قید نہ پائی جانے کی صورت میں وہ حکم اپنے وجود میں مستقل دلیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ طاعون میں دونوں قیدیں نہیں پائی جاتیں، کیوں کہ نہ اس میں شیطان کا تشکل وتمثل (یعنی صورتیں نمودار ہوتی ہیں) اور نہ ان کی آواز سنائی دیتی ہے، صرف کوئی باطنی اثر ہے (جس کی وجہ سے طاعون ہوتا ہے)

، پس جب اس میں دونوں قیدیں نہیں پائی گئیں تو مذکورہ دونوں حدیثوں سے اس میں اذان کا حکم بھی ثابت نہ ہوگا، اور دوسری شرعی دلیل کی حاجت ہوگی، اور دوسری کوئی ایسی دلیل ہے نہیں جس سے ثابت ہوتا ہو، کہ طاعون یا اس جیسی وبا کے وقت اذان پکاری جائے۔

اور قیاس بھی نہیں کر سکتے، کیوں کہ اذان حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح پر مشتمل ہے، اس لیے غیر صلوۃ کے لیے اذان کہنا غیر قیاسی حکم ہے، قیاس سے ایسے حکم کا تعدیہ صحیح نہیں، اس لیے وہ دلیل شرعی کوئی نص ہونا چاہیے، محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں۔

الغرض نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہے، پس اس قیاس سے زلزلے وغیرہ کے وقت بھی اذان کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔

خلاصہ کلام یہ کہ اس بات میں حدیث تغیل سے استدلال کرنا درست نہیں، اور یہ اذان (جو طاعون یا زلزلہ کے وقت دی جاتی ہے) إحداث في الدين (یعنی بدعت ہے)، یہی وجہ ہے کہ طاعون عمواس میں (جو صحابہ کے زمانہ میں ہوا) شدت احتیاط کے باوجود کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون کے لیے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو۔

(امداد الفتاوی: ۴/ ۳۱۳ تا ۳۱۶، مسائل متعلقہ طاعون ووبا، ط: زکریا بک ڈپو، دیوبند)

ایک اہم وضاحت:

بعض فتاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ وبا کے موقع پر اذان دینا علاج کے طور پر مباح یعنی جائز ہے، البتہ اس میں چند باتوں کی رعایت ضروری ہے:

(۱) اس کو سنت، مستحب یا شرعی حکم نہ سمجھا جائے۔ (۲) یہ اذان نماز کی اذان کی طرح انداز اور آواز میں نہ کہی جائے تا کہ دونوں میں امتیاز ہو سکے۔ (۳) اس کو لازم نہ سمجھا جائے اور نہ ہی اس میں شرعی حدود کی خلاف ورزی کی جائے۔

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ اسی مسئلہ میں عوام کی اسی بے

احتیاطی کی طرف یوں اشارہ فرماتے ہیں: **لا يقال: إن لم يعتقد سنية هذا الأذان مستدلا بالحديث المذكور، لكونه محمولا على ظهور الجن بل إذن سنية الرقية ينبغي أن يجوز، قلنا: أن العوام تعتقده من الأمور الشرعية الدينية كما هو شاهد من أحوالهم، ومن لم يعرف حال أهل زمانه فهو جاهل فافهم۔** (امداد الاحکام: ۱/ ۲۰۴، ط: مکتبہ دار العلوم، کراچی)

ان فتاوی کی رو سے مذکورہ شرائط کے ساتھ بطور علاج وبا کے موقع پر اذان دینے کی اجازت دی گئی ہے، اس لیے اگر کوئی شخص انفرادی طور پر شرعی حدود اور شرائط کی رعایت کرتے ہوئے اذان دے تو اپنی ذات میں اس کی گنجائش ہے، لیکن یہ بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ موجودہ صورتحال میں ان حدود و شرائط کی رعایت نہیں کی جاتی، عوام اس پر عمل کرتے ہوئے ان حدود و شرائط کی رعایت نہیں کر پاتے، جیسا کہ موجودہ صورتحال میں مشاہدہ ہے کہ بہت سے لوگ اس اذان دینے کو دین ہی کا حصہ سمجھتے ہیں، اس کے لیے احادیث سے دلائل بھی پیش کرتے ہیں، اس کے لیے رات کا مخصوص وقت بھی مقرر کیا ہوا ہے، اس کا حد سے زیادہ اہتمام بھی ہونے لگا ہے کہ باقاعدہ اس کی عمومی تشہیر اور ترغیب دی جارہی ہے، یہ اذان ایک ساتھ اجتماعی طور پر دینے کی بھی ترغیب دی جاتی ہے، نماز کی اذان کی طرح یہ اذان دی جاتی ہے، مساجد سے بھی عمومی اسپیکر کے ذریعے بیک وقت اذانیں دی جارہی ہیں اور اس کے علاوہ بھی متعدد خرابیاں پائی جارہی ہیں، اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی توجہ کے قابل ہے کہ بعض فتاوی کی رو سے یہ عمل زیادہ سے زیادہ مباح ہے اور مباح عمل میں جب شرعی حدود کی رعایت نہ رکھی جائیں تو اس کو ترک کرنا واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ حضرات فقہاء کرام نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اس لیے ایک مباح عمل کا اس قدر اہتمام اور اس میں اپنی طرف سے قابل اعتراض امور کا اضافہ بذات خود اس عمل کو ممنوع بنادیتا ہے، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وبا کے موقع پر اذان دینے سے اجتناب کیا جائے، اور اس اذان کی

جگہ ان اعمال کا سہارا لیا جائے جو کہ قرآن وسنت سے ثابت ہیں۔

مذکورہ بالا حوالجات سے معلوم ہوا کہ بہت سے حضرات جو وبا کے موقع پر دی جانے والی مروجہ اذان کے ثبوت کے لیے بعض روایات سے استدلال کرتے ہیں، واضح رہے کہ ان روایات کی حقیقت یہ ہے کہ:

(۱) یا تو وہ نہایت ہی کمزور ہیں کہ ان سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) یا ان کا تعلق وبا کے ساتھ ہے ہی نہیں، اس لیے ان سے وبا کے موقع پر اذان دینے سے متعلق استدلال نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ایسی بعض روایات سے متعلق ماقبل میں تفصیل بیان ہو چکی۔

(۳) جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے کہ: جب کسی بستی میں اذان دی جائے تو اللہ تعالی اس دن عذاب سے اس کی حفاظت فرماتا ہے، تو اگر اس کو قابل استدلال تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی اس میں نہ تو وبا کا ذکر ہے اور نہ ہی مروجہ اجتماعی اذانوں کا ذکر ہے، بلکہ اس سے نمازوں کی عام اذان مراد ہے کہ یہ اذان کی فضیلت ہے کہ اس کی وجہ سے اللہ تعالی عذاب سے حفاظت فرماتا ہے، اس لیے اس سے بھی پنج وقتہ نمازوں کی اذان مراد ہے۔

(۴) یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ وبا کے موقع پر مروجہ اذانوں کی ترغیب دیتے ہوئے جس قدر اضافی باتوں کی ترغیب دی جا رہی ہے کہ یوں اذان دی جائے اور یوں کیا جائے وغیرہ یا ان کا اہتمام کیا جا رہا ہے، ان کا تو کسی بھی روایت میں ذکر نہیں، اس لیے جو روایات اس اذان کے جواز کے لیے پیش کی جا رہی ہیں ان سے بھی ان مروجہ اذانوں کی تائید نہیں ہو رہی، بلکہ یوں کہیے کہ ان روایات کا مروجہ اذانوں سے کوئی تعلق ہی ظاہر نہیں ہوتا۔

خلاصہ: ماقبل کی تفصیل سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ وبا کے موقع پر اذان دینا سنت یا مستحب نہیں اور نہ ہی کوئی شرعی حکم ہے، اس لیے اس کو سنت یا مستحب

سمجھنا ہرگز درست نہیں، بلکہ بدعت ہے، البتہ بعض فتاوی میں شرعی حدود میں رہتے ہوئے کچھ شرائط کے ساتھ بطور علاج اذان دینے کو مباح یعنی جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن چوں کہ عوام ان شرعی حدود اور شرائط کی رعایت نہیں کرتے اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ وبا کے موقع پر اذان دینے سے اجتناب کیا جانا چاہئے۔

(۲)

وبائی امراض یا وائرس کا پھیلنا اللہ تعالی کی طرف سے آزمائش اور امتحان ہے، اس سے نہ صرف لوگوں کی موتیں واقع ہو رہی ہیں؛ بلکہ دنیا بالکل سمٹ سی گئی ہے، اسفار پر پابندی ہے، لوگ ادھر سے ادھر نہیں جا پا رہے ہیں، معیشت کا بہت بڑا نقصان ہو رہا ہے، چیزیں بہت سے علاقوں میں مہنگی ہوئی ہیں، جس سے عام لوگ تکلیف میں مبتلا ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سب عام لوگوں کے لیے کسی عذاب سے کم نہیں ہے؛ اس لیے بحیثیت مسلمان اور محمد ﷺ کے غلام اور ایک عالمی وآفاقی امت ہونے کے ہمیں آپ ﷺ نے جو ہدایات دی ہیں ان کو بروئے کار لا کر اللہ تبارک وتعالی سے نجات پانے کی سعی وکوشش کرنی چاہیے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا عام معمول یہ تھا کہ جب بھی کوئی مصیبت اور پریشانی آتی، آندھی طوفان کی شکل میں ہو یا آفات وبلیات کی شکل میں آپ مسجد کی طرف جاتے اور مسجد میں حضرات صحابہ کو جمع کرتے، نماز اور دعا کی تلقین فرماتے، حضرات صحابہ کی زندگی میں بھی یہ چیز بہت اہمیت کے ساتھ ملتی ہے، ایک حدیث میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں:

قال اتیت انسا فقلت یا أبا حمزة، هل کان یصیبکم مثل هذا علی عهد رسول الله ﷺ قال: معاذ الله ان کانت الریح لتشتد فنبادر المسجد مخافة القیامة. (سنن ابی داؤد: کتاب صلاة الاستسقاء، باب الصلاة عند الظلمة ونحوها، حدیث نمبر: ۱۱۹۶)

اس لیے آج جب کہ پوری دنیا میں کرونا وائرس کی دہشت ہے مسلمانوں کو

نماز اور دعا کا خاص اہتمام کرنا چاہیے۔

قرآن کریم میں بھی اللہ تعالی ارشاد فرماتے ہیں: ﴿ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (سورہ الانعام:۴۳)

دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾

(سورہ بقرۃ:۴۵)

اس لئے مناسب یہ ہے کہ نفل نمازوں کا بھی اہتمام کیا جائے، اور اس کے بعد دعاء میں مشغول ہوا جائے، جیسا کہ صلاۃ کسوف وخسوف میں احناف کا یہی نقطۂ نظر ہے، اس لئے کہ جس طرح کسوف وخسوف یہ اللہ تبارک وتعالی کی نشانیوں میں سے نشانی ہیں، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے:

بَابُ الدُّعَاءِ فِي الْخُسُوفِ قَالَهُ أَبُو مُوسَى وَعَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ قَالَ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ عِلَاقَةَ قَالَ سَمِعْتُ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ يَقُولُ انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ فَقَالَ النَّاسُ انْكَسَفَتْ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا فَادْعُوا اللَّهَ وَصَلُّوا حَتَّى يَنْجَلِيَ. (بخاری :باب الدعاء فی الخسوف: رقم الحدیث: ۱۰۶۰، ومسلم : باب ذکر النداء بصلاۃ الکسوف، رقم الحدیث: ۹۱۵)

اسی طرح وباء اور بیماریوں کا پھیلنا بھی اللہ تعالی کی نشانیوں میں سے ہیں، تو جس طرح کسوف وخسوف میں نماز ودعاء مشروع ہیں، اسی طرح رفع وباء کے لئے بھی نماز اور دعاء کا اہتمام کرنا چاہئے۔

البتہ یہ نماز فردًا فردًا گھروں میں اداء کرنی چاہئے، نہ کہ جماعت کے ساتھ، اس لئے کہ فرض کے علاوہ نمازوں میں عام طور پر جماعت مشروع نہیں ہے، الا یہ کہ وہ کسی دلیل شرعی سے ثابت ہو، جیسا کہ عیدین میں، تراویح میں اور کسوف شمس میں، کہ ان میں جماعت کا ثبوت آپ ﷺ سے منقول ہے، لیکن ان کے علاوہ میں منقول نہیں ہے، لہذا رفع وباء کے لئے اجتماعی نماز واجتماعی دعاء کا اہتمام نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

(صلى الناس فرادى) فی منازلهم تحرزًا عن الفتنة. (كالخسوف) للقمر و(الريح) الشديدة و(الظلمة) القوية نهارًا او الضوء القوى ليلاً و(الفزع) الغالب ونحو ذلك من الآيات المخوفة كالزلزال والصواعق والثلج والمطر الدائمين وعموم الامراض و(منه الدعاء برفع الطاعون). وفي شرحه: اى من عموم الامراض واراد بالدعاء الصلاة لاجل الدعاء. (شامی: ۳/۶۹، باب الکسوف، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

اسی طرح بدائع میں علامہ کاسانی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں:

ولنا ان الصلاة بجماعة فی خسوف القمر لم تنقل عن النبي ﷺ مع أن خسوفه كان أكثر من كسوف الشمس، ولأن الأصل أن غير المكتوبة لا تؤدى بجماعة، قال النبي ﷺ: "صلاةُ الرجلِ في بيته أفضل إلا المكتوبة"۔ إلا إذا ثبت بالدليل، كما في العيدين، وقيام رمضان وكسوف الشمس ، ولأن الاجتماع بالليل متعذراً، وسبب الوقوع في الفتنة.

وحديث ابن عباس غير مأخوذ به لكونه خبر آحاد في محل الشهرة، وكذا تستحب الصلاة في كل فزع كالريح الشديدة والزلزلة، والظلمة، والمطر الدائم، لكونها من الأفزاع والأهوال. (بدائع الصنائع: ۱/۶۳۱، کتاب الصلاۃ، صلاۃ الکسوف والخسوف، ط: زکریا، دیوبند)

ہاں البتہ فجر کی نماز میں اجتماعی طور پر قنوت نازلہ کا اہتمام اگر ہو سکے تو کرنا چاہئے، اس لئے کہ قنوت نازلہ پڑھنے کے مواقع میں سے ایک موقع یہ بھی ہے کہ عمومی طور پر مسلمان کسی پریشانی یا مصیبت میں گرفتار ہوجائیں، اور کورونا وائرس بھی اسی قبیل سے ہے، لہذا کورونا وائرس کی بناء پر بھی فجر کی فرض نماز میں رکوع کے بعد قنوت نازلہ مسنون ہے، اگرچہ دوسرے ائمہ کے نزدیک تمام فرض نمازوں میں یا جہری نمازوں میں مسنون ہے، لیکن احناف کے یہاں صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، جیسا کہ فتاوی شامی میں علامہ ابن عابدین شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

قوله: (إلا لنازلة) قال في الصحاح: النازلة: الشديدة من شدائد الدهر، ولا شك أن الطاعون من أشد النوازل. قوله: (فيقنت الإمام في الجهرية) يوافقه ما في البحر والشرنبلالية عن شرح النقاية عن الغاية: وإن نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام في صلاة الجهر، وهو قول الثوري وأحمد اهـ. وكذا ما في شرح الشيخ إسماعيل عن البنانية: إذا وقعت نازلة قنت الإمام في الصلاة الجهرية، لكن في الأشباه عن الغاية: قنت في صلاة الفجر، ويؤيده ما في شرح المنية حيث قال بعد كلام: فتكون شرعيته: أي شرعية القنوت في النوازل مستمرة، وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، وهو مذهبنا وعليه الجمهور. وقال الحافظ أبو جعفر الطحاوي: إنما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية، فإن وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به، فعله رسول الله ﷺ، وأما القنوت في الصلوات كلها للنوازل فلم يقل به إلا الشافعي، وكأنه حملوا ما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه (قنت فى الظهر والعشاء كما فى مسلم وانه قنت فى المغرب ايضًا كما في البخاري) على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اهـ. وهو صريح في أن قنو ت النازلة عندنا مختص بصلاة الفجر دون غيرها من الصلوات الجهرية أو السرية. (ردالمحتار: ۲/۴۴۸، ۴۴۹، باب الوتر والنوافل، ط: زکریابکڈپو، دیوبند)

اسی طرح علامہ بدرالدین العینی نے بھی ''البنایہ'' میں نقل کیا ہے۔ (البنایہ شرح الہدایہ: ۲/۵۰۴، ط: دارالکتب العلمیۃ، بیروت)

نیز علامہ کاسانیؒ ''بدائع'' میں تحریر فرماتے ہیں:

ولنا: ما روى ابن مسعود وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم "أن النبيﷺ قنتَ في صلاة الفجرِ شهرًا، كان يَدعُوفي قنوتِه على رِعلٍ وذَكوانَ ويقول: اللهم اشدُد وطأتك على مُضَر، واجعلْها عليهم سنين كسنيّ يوسف، ثم تركه". فكان منسوخًا، دل عليه أنه روي أنه ﷺ: "كان يقنت في صلاة المغرب كما في صلاة الفجر"، وذلك منسوخ بالإجماع.

هذا الحديث روي من حديثين: أولهما: عند البخاري في "صحيحه". في باب: (ليس لک من الأمر شيئ) برقم: (۴۵۹۰).

ومسلم في صحيحه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة برقم: (۶۷۵) **عن أبي هريرة رضي الله عنه.** (بدائع الصنائع: ۱/۲۱۲، كتاب الصلاة، القنوت، ط: زكريابكڈپو، ديوبند)

نیز ملاعلی قاریؒ "مرقاة المفاتيح" میں تحریر فرماتے ہیں:

والظاهر أن المراد بالقنوت هنا الدعاء، وهو أحد معاني القنوت كما في النهاية وغيره، وكذا نقل الأبهري عن زين العرب. لكن أطبق علماؤنا على جواز القنوت عند النازلة. (بعد الركوع): قال البيهقي: صح أنه عليه الصلاة والسلام قنت قبل الركوع، لكن رواة القنوت بعده أكثر وأحفظ، فهو أولى، وعليه درج الفقهاء الراشدون في أشهر الروايات عنهم وأكثرها.

قال الإمام النووي القنوت مسنون في صلاة الصبح دائماً، وأما في غيرها ففيه ثلاثة أقوال. (مرقاة المفاتيح: باب القنوت، ۳/۳۵۶/۳۵۷، ط: مصطفى احمد الباز، دار الفكر، بيروت)

خلاصہ یہ کہ دفع وباء کے لئے نفل نماز ودعاء کا اہتمام کرنا چاہئے؛ لیکن فرداً فرداً

نہ کہ اجتماعی طور پر، ہاں البتہ اگر ہو سکے اور حکومت کی طرف سے کوئی پابندی نہ ہوتو فجر کی نماز میں قنوت نازلہ کا بھی اہتمام کرنا چاہئے ۔واللہ اعلم بالصواب۔

❖❖❖❖❖❖❖

خلاصۂ بحث

محور اول: کورونا وبا کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر

(۱) وبا میں تین چیزیں اہم ہیں:عموم ہو،انتشار اور پھیلاؤ ہو،کثیر الاموات ہو۔ یہ آزمائش وتکلیف ہے،اس کا تعلق بگاڑ وفساد کے بعد زمینی اصلاح سے بھی ہوسکتا ہے۔

(۲) ایسی وباؤں کے موقع پر کافروں کی طرح جزع فزع نہ ہو،توکل اور صبرواستقامت پر گامزن رہے،مسلمان ماہر طبیب کی ہدایات پر عمل ہو، دعاؤں اورصدقات کا اہتمام ہو۔

(۳) حالات کی رعایت کی اجازت ہے اور اپنے آپ کو کسی بڑے مفسدہ سے بچانا بھی ضروری ہے ،لہذا اگر ایسے کسی فرمان وہدایت میں دباؤ ہو،نگاہ ہو، پکڑ ہو، یہ صاف محسوس کیا جائے یا یہ کہ اس کا کھلا اور واضح اندیشہ ہوتو اپنی جان وجسم ومال کو خطرات ومفاسد سے بچانے کے لئے ایسے احکام کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

(۴) اسلامی وایمانی نقطۂ نظر سے اللہ تعالی ہی جملہ امور میں موثر ہے اور وہی مسبب الاسباب ہے، اس بنیادی عقیدہ کے ساتھ مرض کے تعدیہ وچھوت سے متعلق وارد ہونے والی مختلف قسم کی احادیث کے پیش نظر علماء امت کے اس بابت دونقطہائے نظر رہے ہیں۔

تاہم دونوں نقطہائے نظر ایسے مریضوں سے احتیاط اور اجتناب کی گنجائش دیتے ہیں اوراس کو بالکل ناجائز وغلط نہیں کہتے۔

محور دوم: کورونا کے زمانہ میں عبادات میں تخفیف

(۱) اجازت ہوگی۔

(۲) جماعت ثانیہ کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

(۳) جائز ہے، اس میں اذن عام کے علاوہ جمعہ کی بقیہ شرطیں ضروری ہونی چاہئے۔

(۴) شہر،قصبہ یا بڑے گاؤں میں جن لوگوں کے لیے جمعہ کا نظم نہ ہوسکے یا وہ کسی عذر کی بناپر یا بلاعذر جمعہ نہ پڑھ سکیں، وہ ظہر کی نماز تنہا تنہا پڑھیں گے، جماعت کے ساتھ نہیں؛ کیوں کہ جس بستی میں جمعہ کی شرائط پائی جاتی ہوں اور وہاں جمعہ قائم ہوتا ہو،خواہ ایک جگہ یا متعدد جگہ؛ نیز بڑی جماعت کے ساتھ یا چھوٹی جماعت کے ساتھ،وہاں معذور یا غیر معذور ہر ایک کے لیے ظہر کی نماز باجماعت مکروہ ہے۔

اور جن چھوٹے گاؤں میں جمعہ کی شرائط نہیں پائی جاتیں ،وہاں کے باشندگان، حسب معمول، جمعہ کے دن بھی مسجد یا اپنے اپنے گھروں میں ظہر کی نماز باجماعت ادا کریں گے، انہیں ظہر کی نماز تنہا تنہا پڑھنے کی ضرورت نہیں۔

(۵) کورونا جیسے ماحول میں اگر عیدین کا موقع آئے اور ایسی ہی بندشیں ہو تو جمعہ کی طرح عیدین کی نماز میں بھی توسع ہوگا اور متعدد جگہوں میں چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی صورت میں عیدین کی نماز ادا کی جائے گی، اور خطبہ بھی ہوگا جو بعد میں دیا جاتا ہے۔

(۶) وبائی صورت حال میں عذر کے سبب ماسک اور فاصلہ کے ساتھ نماز ہوجانی چاہئے،اورامید ہے کہ کراہت بھی نہ ہوگی۔

(۷) اگر عمومی احوال یا وبازدہ لوگ کم ہوں اور مریض نادر ہوں تو ایسی صورت میں ان کو روکا نہ جائے، یہی بہتر ہے۔

جبکہ لوگوں میں خوف ہو، مرض کے انتشار کا غالب گمان ہو۔

(۸) ایسے مریض کے بارے میں ماہر ڈاکٹروں کی رائے اصل بنیاد ہے، اور شریعت نے جن وجوہات سے افطار کی رخصت اور روزہ نہ رکھنے کا اختیار دیا ہے، ان میں ایک مرض بھی ہے، لہذا کورونا وائرس سے متأثر مریض کے بارے میں اگر ڈاکٹر یہ رائے دیں کہ ان کو روزہ رکھنے کی صورت میں جان یا مرض کے بڑھنے کا خطرہ ہے، تو ایسے مریض کو افطار کی رخصت ہوگی اور مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد قضا ضروری ہوگی۔

(۹) اگر عقائد میں بگاڑ کا خطرہ ہے، یا لوگ یہ سمجھیں کہ فضاء مسموم ہے اور مریضوں کی آمد سے وباء پھیل سکتی ہے، تو اس صورت میں لوگوں کو اذیت وتکلیف سے بچانے کے لئے مریض کو روکنے کی گنجائش ہونی چاہئے، اور عام مسلمانوں کو طبی تشخیص کے بعد اجازت ہونی چاہئے۔

وبازدہ علاقہ کا سفر کرنے سے بھی منع کیا ہے، اور وبازدہ علاقہ میں مقیم کو اس جگہ سے راہ فرار اختیار کرنے سے بھی منع کیا ہے، چونکہ جو شخص جہاں مقیم ہے وہاں بھی وباء ہے، اور جہاں جانا چاہتا ہے وہاں بھی وبا ہے، اس لئے اگر حج وعمرہ سے مقیمین مکہ کو چھوڑ کر دوسروں کو وقتی طور پر روک دیا جائے تو وقتی گنجائش ہوسکتی ہے۔

محور سوم: کورونا کے زمانہ میں مساجد سے متعلق مسائل

(۱) اگر حکومت کی جانب سے باجماعت نمازوں پر پابندی لگادی جائے، تو ایک طرف یہ کوشش جاری رکھنی چاہئے کہ انہیں اسلامی احکام کے بارے میں آگاہ کریں اور ہر ممکن کوشش کریں کہ وہ پابندی ہٹادیں، اور جب تک پابندی

رہے تو خوفِ ظلم کی وجہ سے اور حرج کی نفی کے پیش نظر مسجد کی نماز چھوٹ جانے کا عذر معتبر ہے، ایسی صورت میں کوشش کرے کہ گھر پر ہی باجماعت نماز کا اہتمام ہو۔

(۲) اذان کے معنی اعلان کرنے اور اطلاع دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں اذان ان مخصوص کلمات کا نام ہے جن کے ذریعہ فرض نمازوں کی اطلاع دی جاتی ہے، مقصد ہی اطلاع ہے، تو لوگ اپنے گھروں میں وباء یا کسی مرض یا عذر کے سبب نماز پڑھیں تو ان کو نماز کا وقت ہوجانے کی اطلاع کے لئے اذان دینا ضروری ہے۔

(۳) بعض جگہ حکومت یا مقامی انتظامیہ نے مسجد میں نماز ہی سے روک لگادی ہو، یہ ممکن ہے، اور بعض جگہ ۴-۵ آدمیوں کی حد تک اجازت دی، اور جماعت کی شرط یہ ہے کہ کم سے کم دو نمازی ہوں۔

حکومت کی جو ہدایات شریعت کے مطابق ہے، اس پر تو عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جو شریعت کے مطابق نہیں ہے، مگر مجبوری اور عذر کی وجہ سے عمل کرنا پڑتا ہے اور اس صورت میں نقصان کم ہے تو اس پر عمل کرنا احوط ہے۔

(۴) مسجد کا ادب واحترام ضروری ہے، اس لئے کووڈ سینٹر بنانے کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس کے بجائے متبادل تلاش کرنا چاہئے۔

محور چہارم: کورونا سے متأثر مریض کی تیمارداری

(۱) ہر قسم کے مرض کے مریض کی عیادت کرنا مشروع ہے، اور ظاہر حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ عیادت کرنا واجب ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ امر استحبابی ہو، لیکن بعض قریبی لوگوں کے حق میں تاکیدی اور وجوبی ہو، الغرض متعدی امراض کے مریضوں سے اس طرح اجتناب کرنا کہ وہ مشقت میں پڑ جائیں

درست نہیں۔

(۲) کرونا سے متأثر مریض کے علاج کا خرچ اگر والدین اور افراد خاندان برداشت نہ کرسکیں تو اس کی ذمہ داری حکومت وقت اور بیت المال پر عائد ہوتی ہے، اور حکومت کی جانب سے انتظام نہ ہونے کی صورت میں وہی ذمہ داری مجموعی حیثیت سے سماج اور عام لوگوں پر عائد ہوتی ہے، لہذا اگر کسی شخص کو کورونا یا دیگر کسی متعدی امراض کا عارضہ لاحق ہوجائے تو اہل خاندان، احباب اور سماج کے لوگ اسے تنہا اور بے سہارا نہ چھوڑیں، بلکہ اس کی مدافعت اور دوا کا انتظام کریں اور اس کے ساتھ نرمی اور حسن معاملگی کا برتاؤ کریں۔

محور پنجم:

کورونا سے فوت ہونے والے افراد کی نماز جنازہ اور غسل سے متعلق مسائل

(۱) اگر ہسپتال کا عملہ یا حکومتی افسران کی طرف سے کچھ نرمی برتی جائے، سختی نہ ہو، ایسی صورت میں اگر احتیاطی تدابیر کے ساتھ غسل اور تجہیز وتکفین ہوسکتی ہو تو اس کی ادائیگی واجب ہوگی، ورنہ بلاغسل دفن کیا جائے۔

(۲) اگر میت پلاسٹک کور میں لپیٹ کر حوالے کیا گیا اور کھولنے سے منع کیا گیا ،اور اس کو غسل دینا اور کفن دینا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں پلاسٹک ہی کو کفن تصور کرتے ہوئے بلاغسل وتیمم جنازہ کی نماز پڑھ کر اس کو دفن کیا جائے۔

(۳) جب تک میت کے تفسخ کا ظن غالب نہ ہو جائے، اس وقت تک قبر پر صلوۃ جنازہ پڑھی جاسکتی ہے، چاہے گائیڈ لائن کے مطابق بے غسل وکفن تدفین عمل میں آئی ہو۔

(۴) اولا ملی تنظیمیں اور بااثر ورسوخ حضرات کی طرف سے یہ کوششیں ہونی چاہئے کہ مذکور میت کی کم سے کم تدفین کی ہی اجازت مل جائے؛ تاکہ قبر پر اسی دن یا دوسرے دن صلوۃ جنازہ پڑھی جاسکے، اس کے باوجود بھی اگر اجازت نہ ملے، تو اب یہ قدرت واستطاعت سے خارج ہے، صلاۃ جنازہ کے لئے میت کا امام کے سامنے ہونا ضروری ہے۔

(۵) شہید کی دوسری قسم یعنی شہید حکمی کہہ سکتے ہیں۔

محور ششم: کورونا ویکسین سے متعلق مسائل

(۱) فقہاء کے درمیان الکوحل سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا اس دور میں الکوحل کے کثیر استعمال کی وجہ سے جن اشیاء میں ایسا لکوحل (Alcohol) استعمال ہوا ہو جو انگور، منقا، اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنایا گیا ہو، ان کے استعمال کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، تحقیق بھی یہی ہے کہ آج کل اکثر و بیشتر مذکورہ پروڈکٹ (Product) انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی جاتی ہیں اور اس قسم کی الکوحل پینے کے لئے حرام اور خارجی استعمال کے لئے پاک ہوگی، بالفاظ دیگر امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے قول کو اس قسم کی الکوحل کے خارجی استعمال کے لئے لیا گیا ہے نہ کہ اس کو پینے کے لئے، لہذا ہینڈ سینیٹائزر (Hand Sanitizer) کا استعمال درست ہونا چاہئے۔

البتہ جس سینیٹائزر کے بارے میں یہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اس میں جو الکوحل استعمال کیا گیا ہے وہ انگور کھجور یا کشمش سے حاصل کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں وہ ناپاک ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے، نماز کے لیے اس کو دھونا اور پاک کرنا ضروری ہے۔

(۲) علاج ایک تدبیر ہے اور تدبیر کوئی بھی ہو اللہ تعالیٰ کی مشیت ہی سے نتیجہ خیز ہوتی ہے، اس لئے علاج (دوا، ٹیکہ نیز دیگر احتیاطی تدابیر) سے گریز درست نہیں ہے، اگر کورونا ویکسین کے مسئلہ پر غور کیا جائے تو ایک تو اس میں حرام اجزاء کا شامل ہونا پایۂ تحقیق کو نہیں پہنچا ہے، سوشل میڈیا پر اس طرح کی باتیں آرہی ہیں؛ لیکن کسی فارمیسی کمپنی نے اس کی تصدیق نہیں کی ہے اور نہ کسی نے لیباریٹری میں تجزیہ کرایا ہے اور اس کی مصدقہ رپورٹ پیش کی ہے؛ اس لئے صرف شک کی بناء پر اس کو حرام قرار نہیں دیا جا سکتا؛ اور اگر حرام اجزاء کا استعمال کیا بھی گیا ہو تو کیا وہ اپنی حقیقت کے ساتھ باقی ہیں، یہ بات واضح نہیں ہے؛ بلکہ ویکسین کی جو شکل اخبارات اور سوشل میڈیا میں آرہی ہے، جو عرق کی شکل میں ہے، بظاہر اس سے یہی گمان ہوتا ہے کہ اس کے اجزاء مکمل طور پر تبدیل ہو چکے ہیں؛ اس لئے اگر اس کی وجہ سے انسان کی زندگی یا اس کی کسی صلاحیت پر منفی اثر نہیں پڑتا ہو تو اس کے استعمال میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے، اور طبی اعتبار سے کیا اثر پڑ سکتا ہے؟ اس کا فیصلہ طبی ماہرین ہی کی رائے پر ہو سکتا ہے۔

اگر کسی وقت دوا ساز کمپنی کی طرف سے اس میں حرام اشیاء کے اجزاء کو شامل کئے جانے کی اطلاع ملے، اور وہ اپنی حقیقت کے ساتھ باقی بھی ہو اور اس ویکسین کا کوئی بدل بھی نکل آئے تو فتوی بھی بدل سکتا ہے۔

محور ہفتم: کورونا وائرس کے پھیلاؤ کو روکنے سے متعلق اسلامی ہدایات

(۱) وبا کے موقع پر اذان دینا سنت یا مستحب نہیں اور نہ ہی کوئی شرعی حکم ہے،

اس لیے اس کو سنت یا مستحب سمجھنا ہرگز درست نہیں، بلکہ بدعت ہے، البتہ بعض فتاوی میں شرعی حدود میں رہتے ہوئے کچھ شرائط کے ساتھ بطور علاج اذان دینے کو مباح یعنی جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن چوں کہ عوام ان شرعی حدود اور شرائط کی رعایت نہیں کرتے اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ وبا کے موقع پر اذان دینے سے اجتناب کیا جانا چاہئے۔

(۲) دفع وباء کے لئے نفل نماز و دعاء کا اہتمام کرنا چاہئے؛ لیکن فرداً فرداً نہ کہ اجتماعی طور پر، ہاں البتہ اگر ہو سکے اور حکومت کی طرف سے کوئی پابندی نہ ہو تو فجر کی نماز میں قنوت نازلہ کا بھی اہتمام کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوال نامہ:

طویل المیعاد قرض میں زکوۃ کا حکم

آج کل بڑی تجارتوں اور صنعتوں میں حکومتی وغیر حکومتی قرض عام ہو گیا ہے، اگر قرض لے کر کاروبار نہ کیا جائے تو ٹیکس کی مقدار اس قدر بڑھ جاتی ہے جو تحمل کے قابل نہیں ہوتی ،خصوصاً بڑی صنعتوں میں ابتدائی مرحلے میں بینکوں سے جولون لیا جاتا ہے، اُس کی مقدار بسا اوقات اتنی ہوتی ہے کہ اگر زکوۃ میں اس کا لحاظ کیا جائے تو بڑے بڑے سرمایہ داروں پر یا تو زکوۃ واجب نہ ہوگی ، یا بہت کم تعداد میں واجب ہوگی ، ایسے سرمایہ داروں کے رہن سہن ، آسائش اور تعیش میں کوئی کمی نہیں ہوتی ؛لیکن اگر سارے قرض کو مال زکوۃ سے منہا کیا جائے تو ان کے مال میں سے کچھ باقی نہیں بچتا، یا بہت کم باقی بچتا ہے۔

اس صورت حال میں بعض اہل فتویٰ کی رائے یہ ہے کہ اس طرح کے قرض کو سرے سے منہا ہی نہ کیا جائے، بلکہ اسے مہر مؤجل کے درجہ میں رکھ کر غیر مانع قرار دیا جائے ۔ (دیکھئے فتاوی حقانیہ:۳/ ۵۱۰)

جب کہ بعض معاصر اکابر اہل علم نے فتوی دیا ہے کہ طویل المیعاد قرضوں میں پوری رقم کو منہا نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ صرف ایک سال میں واجب الطلب مقدار کے برابر رقم مال زکوۃ سے منہا کیا جائے گا۔

تو سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ حالات میں اس طرح کی فقہی آراء پر عمل کرنے کا مشورہ دیا جاسکتا ہے؟

کیا یہ ان فقہی جزئیات کے مخالف نہ ہوگا جن میں مطلقاً قرض کو مال زکاۃ سے منہا کرنے کی بات کہی گئی ہے؟

تمام پہلوؤں پر نظر فرماتے ہوئے اپنی مدلل رائے سے نوازیں۔

جواب:

طویل المیعاد قرض میں زکوۃ کا حکم

اسلام کے تمام احکام اور ہدایات کا خلاصہ دو باتیں ہیں: خدا کی بندگی اور بندگان خدا کی مدد۔ نماز خدا کے سامنے غلامانہ احترام بجالانا ہے، روزہ نفس کی خواہش پر خدا کے حکم کو غالب رکھنے سے عبارت ہے، حج خدا کی شانِ محبوبیت کا اظہار اور بندوں کے اپنے آقا سے وارفتگی کا نشان ہے،تو دوسری طرف صدقات اللہ کے بندوں کی مدد اور خلق خدا کی اعانت ہے اور دین کے اس شعبہ کا سب سے جلی اور اہم عنوان ''زکوۃ '' ہے۔ یہ اپنے مال میں خدا اور اس کے بندوں کے حق کا اعتراف ہے، اور نماز کے بعد غالبا سب سے اہم رکن اسلام ہے کہ قرآن میں اکثر مواقع پر نماز کے ساتھ ہی زکوۃ کا ذکر ہے۔

زکوۃ اسلام کے اقتصادی نظام میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے ، زکوۃ کے حکم کے پیچھے یہ فلسفہ بھی کارفرما ہے کہ اسلامی حکومت پورے معاشرہ کو ایسا اقتصادی ومعاشی نظام ،طرز زندگی اور سماجی دھانچہ مہیا کرے جس سے حرام کمائی کے راستے مسدود ہوجائیں۔

نظام صلوۃ اور نظام زکوۃ کا قیام اسلام کے بنیادی مقاصد میں سے ہے، ایک سے انسان کی روحانی ضرورتوں کی تکمیل ہوتی ہے،تو دوسرے سے اس کی مادی ضرورتوں کی کفالت کی ضمانت میسر آتی ہے، اسی لئے اسلام نے انسان کو اللہ تعالی کی طرف سے

دیئے فرائض منصبی کی بجا آوری کے ساتھ ساتھ معاشرے میں گذر بسر کے لئے معاشی وسائل اور مصارف کو بھی موضوع بحث بنایا۔

اللہ تعالی نے دولت کو صرف معاشرے کے ایک متمول اور جا گیردار طبقہ کے ہاتھ میں مرتکز کرنے سے منع فرمایاہے،دولت کو اس کے مستحقین تک پہنچانے کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: **کَیْ لا یکونَ دُولةً بین الاغنیاء منکم۔** (الحشر:۷)

(یہ نظام تقسیم اس لئے ہے) تاکہ (سارا مال صرف) تمہارے مالداروں کے درمیان ہی نہ گردش کرتا رہے،(بلکہ معاشرے کے تمام طبقات میں گردش کرے)

دولت کا چند ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جانے سے معاشرے کے استحکام ،ترقی ،خوشحالی اور معاشی صورت حال کو شدید نقصان سے دوچار ہونا پڑتا ہے ،اللہ تعالی نے ارتکاز دولت کی اس منفی سوچ ورویہ کا قلع قمع کرنے کے لئے زکوۃ ،صدقات ،خیرات اور ہدیہ تحائف جیسے جائز امورعطا فرمائے۔

زکوۃ اسلام کاایک اہم رکن:

زکوۃ ایک مالی عبادت ہے، زکوۃ معاشرے کی غربت سے پسے ہوئے نادار یتیموں، محتاجوں اور دیگر مصارف کے لئے خوشحالی اور ترقی کی ضامن ہے، زکوۃ کی افادیت واہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ پاک نے متعدد مقامات پر نماز اور آخرت کے ساتھ اس کا بھی ذکرفرمایا:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (البقرۃ:۲۷۷)

الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (النمل:۳)

جو نماز قائم کرتے ہیں، زکوۃ دیتے ہیں اور آخرت پر یہی لوگ یقین رکھتے ہیں۔

اسلام نے فقر کے مسئلہ کا جوحل پیش کیا اورغریبوں اور کمزوروں کے حقوق کی جورعایت کی اس کی نظیر کسی آسمانی مذہب میں نہیں ملتی، اور انسان کا خود ساختہ نظام بھی اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے، اصلاح وتربیت،تشریع وتنظیم اور تطبیق وتنفیذ ہر پہلو سے اسلام کی رہنمائی بےمثال ہے۔

الغرض اسلام ایک مسلمان سے اس عظیم فریضہ کی ادائیگی اوراس رکن اساسی کی ادائیگی کا مطالبہ کرتا ہے؛ خواہ اسلامی حکومت اس کا مطالبہ کرنے میں کوتاہی برتے یا معاشرہ اس کی حفاظت کے معاملہ میں کوتاہ کار ثابت ہو ،کیونکہ یہ بہرحال عبادت ہے، جس کے ذریعہ ایک مسلمان اپنے رب کا قرب حاصل کرتا ہے اور اپنے نفس اور مال کا تزکیہ کرتا ہے ،اگر اسلامی حکومت اس کا مطالبہ نہ کرے تو بھی قرآن اور ایمان اس کا مطالبہ کرتے ہیں، اس لئے ہر صاحب نصاب کی یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ زکوۃ کے احکام سے واقف ہوکر اس کی ادائیگی کا ازخود اہتمام کرے۔

فرضیت زکوۃ کی حکمتیں اور مقاصد:

زکوۃ سے اسلام کا مقصد مال جمع کرنا اور خزانہ بھر دینا نہیں ہے، اور نہ اس کا مقصد کمزوروں اور حاجت مندوں کی مدد کرنے تک محدود ہے؛ بلکہ اولین مقصد انسان کو مادیت سے بلند کرنا ہے تاکہ وہ مال پر حکمرانی کرنے لگے نہ کہ اس کا غلام اور پرستار بن کر رہے۔

اغنیاء کے تعلق سے جن سے زکوۃ وصول کی جاتی ہے قرآن نے زکوۃ کا مقصد دولفظوں میں بیان کیا ہے : ایک تطہیر اور دوسرے تزکیہ؛ جوآیت کریمہ **خذ من اَموَالهم صدقة تطهّرهم وتُزكِّيهم بها۔**(التوبہ) میں وارد ہوئے ہیں، یہ الفاظ ہر قسم کی تطہیر وتزکیہ کی نشاندہی کرتے ہیں،خواہ وہ مادی تطہیر وتزکیہ ہو یا معنوی ،اورخواہ وہ مالدار کی روح اور نفس کی تطہیر وتزکیہ ہو یا اس کے مال ودولت کی ۔

بخل سے پاکیزگی:

زکوۃ جسے مسلمان اللہ کے حکم کی تعمیل میں اور اس کی رضاجوئی کے لئے دیتا ہے، اسے گناہوں کی گندگی سے بالعموم اور شُحّ (بخل) کی گندگی سے بالخصوص پاک کرتی ہے۔

وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (الحشر: ۹)

''جو شحِ نفس سے بچالئے گئے وہی فلاح پانے والے ہیں۔''

اس لئے زکوۃ اس مفہوم میں پاک کرنے والی چیز ہے۔یعنی وہ بخل کی خباثت سے انسان کو پاک کرتی ہے، اسی طرح زکوۃ انسان کو مال کی غلامی سے اور اس کا پرستار بننے سے بچاتی ہے، اسلام چاہتا ہے کہ مسلمان ہر چیز کی بندگی سے آزاد ہوکر صرف اللہ کا بندہ بن کر رہے۔

حُبِ دنیا کا علاج:

ایک اور پہلو سے دیکھئے تو زکوۃ دل میں خدا اور آخرت کے تعلق سے ذمہ داری کا احساس پیدا کرتی ہے، اور دنیا پرستی اور زر پرستی میں مبتلا ہونے سے انسان کو بچاتی ہے اور انسان میں یہ شعور پیدا کرتی ہے کہ انسان مال کی طلب میں مشغول رہنے سے سعادت حاصل نہیں کرتا، بلکہ اللہ کی رضا جوئی میں مال خرچ کرکے سعادت حاصل کرتا ہے،لہذا زکوۃ حب دنیا کے مرض کے ازالہ کے لئے بالکل صحیح علاج ہے۔(فقہ الزکوۃ: باب ششم زکوۃ کے مقاصد اور اس کے اثرات، ص: ۴۹۰ - ۴۹۳، ط: ادارہ دعوۃ القرآن بمبئی)

زکوۃ کی فرضیت کے شرائط:

دوسری عبادات کی طرح زکوۃ کے فرض ہونے کے لئے بھی شریعت نے کچھ شرطیں مقرر کی ہیں، یہ شرطیں بنیادی طور پر دو طرح کی ہیں: ایک اس شخص سے متعلق جس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے اور دوسرے خود اس مال سے متعلق جس کی زکوۃ ادا کرنی ہے۔

جس شخص پر زکوۃ واجب ہوتی ہے اس کے متعلق اجمالی شرائط ؛ اس کا مسلمان ہونا، بالغ ہونا، عاقل ہونا، اور آزاد ہونا ہے۔

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

اما الذی یرجع الی من علیه فانواع ایضا، منها: اسلامه حتی لا تجب علی الکافر فی حق احکام الآخرة عندنا لانها عبادة۔۔۔ومنها البلوغ عندنا فلا تجب علی الصبی۔۔۔ومنها العقل فلا تجب الزکوة فی مال المجنون جنونا اصلیا ۔۔۔ ومنه الحریة لان الملک من شرائط الوجوب۔ (بدائع الصنائع: کتاب الزکوۃ، فصل شرائط فرضیۃ الزکوۃ، ص: ۸۲-۸۰، ج: ۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

اسی طرح ایک شرط یہ ہے کہ صاحب مال قرض سے بھی بری ہو اور اس کے ذمہ واجب الاداقرض نہ ہو، پس اگر اتنا قرض ہو جو مال نصاب کے برابر ہو یا اتنا ہو کہ اداء قرض کے بعد نصاب کی مقدار باقی نہ رہے تو اس شخص پر زکوۃ واجب نہیں ہے، اس کی تفصیل مسالک کی رو سے درج ذیل ہے:

شافعیہ کہتے ہیں کہ مال کا قرض سے فارغ ہونا (وجوب زکوۃ کی) شرط نہیں ہے، یعنی کسی پر قرض ہو تب بھی اس پر زکوۃ واجب ہے، خواہ قرض کی مقدار اتنی ہو جو مال زکوۃ پر چھا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں قرض کی تین قسمیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ قرض خالص بندوں کا حق ہو۔

دوسرے یہ کہ قرض اللہ کا ہو لیکن بندے اس کا مطالبہ کرتے ہوں، مثلا کسی کے ذمہ مال زکوۃ واجب الادا ہو جس کا مطالبہ، ظاہر مال کی صورت میں مثلا سائمہ جانور اور وہ اشیاء جو زمین سے نکالی جائے، حاکم وقت کی طرف سے کیا جائے یا پھر امام وقت کا کوئی نائب اموال باطنہ، مثلا مال تجارت اور سونا چاندی کی زکوۃ کا مطالبہ کرے۔

قرض کی تیسری شکل یہ ہے کہ وہ خالص اللہ کا مطالبہ ہو؛ بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ نہ ہو، مثلا وہ واجبات جو نذر، کفارہ، صدقۂ فطر اور مصارف حج کے لئے خالصۃ للہ ہوں۔

پہلی دو قسم کے قرض وہ ہیں جو وجوب زکوۃ سے مانع ہیں؛ لہذا اگر کوئی شخص نصاب زکوۃ کا مالک ہے اور اس پر سال گزر گیا، لیکن زکوۃ نہیں نکالی گئی اور اسی طرح اس پر دوسرا سال بھی گزر گیا تو اس پر دوسرے سال کی زکوۃ واجب نہیں ہے، کیونکہ پہلی زکوۃ واجب الاداء اس کے نصاب کو کم کردے گی، اسی طرح اگر کوئی شخص مال کا مالک ہوا اور اس پر کسی کا قرض واجب الاداء ہے، خواہ وہ واجب الاداء رقم کی صورت میں ہو یا کسی خرید شدہ مال کی قیمت ہو یا نقدی ہو یا پیمانے اور وزن والی شے ہو یا جانور وغیرہ ہو، اس قسم کا قرض ہر طرح کی زکوۃ کے واجب ہونے سے مانع ہے، بجز کھیتی اور پھلوں کی پیداوار کی زکوۃ، عشر اور خراج کے (کہ قرض ان سے مانع نہیں ہے)، رہا تیسری قسم کا قرض سو وہ وجوب زکوۃ سے مانع نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی پر اتنا قرض ہے کہ اس کی ادائیگی کی جائے تو نصاب پورا نہ رہے اور ایسی کوئی شے بھی نہیں ہے جو ضروریات زندگی میں سے -جیسے رہائش کا مکان ہے- بھی نہ ہو کہ اس سے قرض ادا کیا جاسکے تو اس پر مال موجودہ کی زکوۃ واجب نہیں ہے۔ یہ شرط سونے چاندی کی زکوۃ کے لئے مخصوص ہے، بشرطیکہ وہ سونا چاندی، کان سے برآمد شدہ یا دفینہ کا نہ ہو، رہے مویشی اور زرعی پیداوار سوان کی زکوۃ واجب ہے، خواہ قرض سر پر ہو، یہی حکم کان سے نکالی ہوئی (معدنیات) اور دفینہ کا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: جس پر اتنا قرض ہو جو نصاب زکوۃ پر چھاجائے یا اتنا ہی ہو کہ اگر قرض ادا کیا جائے تو نصاب کی مقدار کم ہو جائے، اس پر زکوۃ واجب نہیں ہے، اگر چہ وہ قرض قابل زکوۃ مال کی جنس سے نہ ہو یا زمین کا خراج ادا کرنا ہو یا فصل کاٹنے اور بونے جوتنے کی اجرت دینا ہو، نیز واضح ہو کہ اموال باطنہ، مثلاً گراں بہا مال تجارت

اور کان سے نکالی ہوئی اشیاء اور اموال ظاہرہ مثلا مویشی، غلہ اور پھل کی زکوۃ واجب نہیں ہے، پس جس کے پاس اتنا مال ہو جس پر زکوۃ واجب ہے لیکن اس پر قرض بھی ہے تو چاہئے کہ اس مال میں سے پہلے وہ مقدار جو ادائے قرض کو مکتفی ہو نکال کر باقی مال نصاب پورا کرتا ہو تو اس کی زکوۃ نکالے۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ: باب زکوۃ، صاحب مال کے آزاد ہونے اور قرض سے بری ہونے کا بیان، ص:۲۳۷، ۲۳۸، ج:۱، ط: ادارہ تعلیمات اسلام دیوبند)

محمد احمد سراج لکھتے ہیں:

وهذا الشرط معتبر من حيث الجملة عند جمهور الفقهاء ومنهم الشافعي في قديم قوليه، وعبر بعضهم بأن الدين مانع من وجوب الزكاة۔ فإن زاد الدين الذي على المالک عما بيده فلا زكاة عليه، وكذا إن لم يبق بيده بعد ما يسد به دينه نصاب فأكثر۔ واحتجوا بقول النبي ﷺ "إذا كان لرجل ألف درهم وعليه ألف درهم فلا زكاة عليه"۔ وقوله: "أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها على فقرائكم"۔ ومن عليه ألف ومعه ألف فليس غنياً، ولقول عثمان رضي الله عنه: هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده وليزكّ بقية ماله۔ ولا يُعتبر الدين مانعاً إلا إن استقر في الذمة قبل وجوب الزكاة، فأما إن وجب بعد وجوب الزكاة لم تسقط، لانها وجبت في ذمته، فلا يُسقطها ما لحقه من الدين بعد ثبوتها.

وذهب الشافعي في الجديد، وحماد، وربيعة إلى أن الدين لا يمنع الزكاة أصلاً، لأن الحر المسلم إذا ملک نصابًا حولاً وجب عليه الزكاة فيه لإطلاق الأدلة الموجبة للزكاة في المال المملوك.

الديون التي تمنع وجوب الزكاة:

ذهب الحنفية إلى أن الدين الذي يمنع وجوب الزكاة هو ما كان له مطالب من جهة العباد سواء كان ديناً لله كزكاة وخراج، أو كان للعباد، وسواء

كان حالًّا أو مؤجلاً، ولو صداق زوجته المؤجل للفراق، أو نفقةً لزوجته، أو لقريب لزمته بقضاء أو تراض، وكذا عندهم دين الكفالة، قالوا: لأن الكفيل محتاج إلى ما بيده ليقضي عنه دفعًا للملازمة أو الحبس۔

أما ما لم يكن له مطالب من جهة العباد فلا يمنع وجوب الزكاة، قالوا: كدين النذر والكفارة والحج، ومثلها الأضحية، وهدي المتعة، ودين صدقة الفطر. (موسوعة الفتاوى المعاملات المالية: شروط المال الذى تجب فيه الزكوة، ص: ۳۹، ط: دار السلام القاهره)

موجودہ دور کے صنعتی قرضے اور زکوۃ:

موجودہ دور میں حکومتوں سے قرضے لئے جاتے ہیں، یہ دین طویل الاجل ہوتے ہیں، جو صنعتی اور زراعتی بھی ہوتے ہیں، اس طرح کے مختلف قرض سرکار اپنے شہریوں کو دیتی ہے، جن کے لیے پانچ سال سے لے کر تیس چالیس سال کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، اس مدت کے دوران قسط وار قرض کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اس قرض کی مقدار بھی عموما بہت بڑی ہوتی ہے، مثلا زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لیے پانچ کڑور روپئے قرض لیے جسے پچاس قسطوں میں ادا کرنا ہے یعنی سالانہ دس لاکھ روپئے ادا کرنا ہے، یا کسی شخص نے ٹریکٹر کی خریداری کے لیے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا جسے دس سال میں دس دس ہزار سالانہ کے لحاظ سے ادا کرنا ہے، ان صورتوں میں وجوب زکوۃ کے لیے اموال زکوۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط وضع کرکے باقی اموال پر زکوۃ واجب قرار دی جائے گی؟

اس سلسلہ میں تین طرح کے نقاط نظر ہیں:

ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس طرح کے قرض کو سرے سے منہا ہی نہ کیا جائے، بلکہ مہر مؤجل کے درجہ میں رکھ کر غیر مانع قرار دیا جائے، جیسا کہ سوال میں فتاوی حقانیہ (۳/۵۱۰) کے حوالے سے یہ نقطۂ نظر درج کیا گیا ہے، اور شافعیہ کا بھی یہی نقطۂ

نظر ہے، جیسا کہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کے حوالے سے گزر چکا، ابن باز اور ابن عثیمین کا بھی یہی مذہب ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایسے قرضے منہا کرنے کے بعد اگر وہ صاحب نصاب باقی رہے تو زکوۃ واجب ہونی چاہئے، جیسا کہ حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر معلوم ہوتا ہے۔

گویا فوری طور سے واجب الاداء اور مدتی قرضوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور تیسری رائے ان دونوں قسم کے قرضوں کے درمیان فرق کرنے کی ہے، اس کے قائل شیخ الاسلام حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب، فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی اور دیگر علماء ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

فقہی اصول یہ ہے کہ کسی پر دیون واجب ہوں تو دیون منہا کرکے باقی اموال پر زکوۃ واجب ہوتی ہے، مگر یہ بات آج کل بہت قابل غور ہے کہ اکثر بڑے بڑے سرمایہ داروں نے بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں سے اتنے قرض لے رکھے ہوتے ہیں کہ ان کے قرضے ان کے قابل زکوۃ سرمائے سے عموما بڑھ جاتے ہیں، عموما صورت حال یہ ہوتی ہے کہ اگر ان کے قرضے منہا کیے جائے تو نہ صرف یہ کہ ان پر زکوۃ واجب ہوگی، بلکہ بعض صورتوں میں وہ خود مستحق زکوۃ قرار پائیں گے، اس سلسلے میں ایک تجویز تو یہ پیش کی جاتی ہے کہ مشینری پر زکوۃ واجب قرار دی جائے، لیکن یہ بات اس لئے قابل ذکر نہیں کہ مشینری کو مالِ زکوۃ قرار نہیں دیا جاسکتا، یہ بات منصوص ہے، اس مسئلے کا صحیح حل یہ ہے کہ زکوۃ سے دیون کا مستثنی ہونا فقہاء کے ہاں متفق علیہ نہیں، حنفیہ اور حنبلیہ کے ہاں تو دیون مستثنی ہوتے ہیں، شافعیہ کے ہاں مستثنی نہیں ہوتے اور مالکیہ کے ہاں نقود میں تو مستثنی ہوتے ہیں، غیر نقود میں نہیں ہوتے۔

احقر کی ناچیز رائے اس مسئلہ کے بارے میں یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ جو

قرضہ لیا گیا ہے وہ کہاں صرف کیا گیا ہے ،اگر ان قرضوں کے ذریعہ اشیاء خریدی گئیں جوخود قابل زکوۃ ہیں تو یہ قرضے زکوۃ سے مستثنی ہوں گے، ان قرضوں کے سلسلے میں مالکیہ اورشافعیہ کےقول پر عمل کیا جائے گا، یہ رائے قائم کرنے کے بعد حافظ ماردینیؒ کی کتاب ’’الجوہر النقی‘‘ میں نظر سے گزرا کہ امام مالکؒ کاقول بھی اس کے قریب قریب ہے، وہ فرماتے ہیں: **ان کان عنده عروض، تفی بدينه زكاة العين**. (الجوهر النقی حاشية:ص: ۱۴۹، ج:۴، باب الدين مع الصدقة۔ اسلام اور جدید معاشی مسائل: مقالہ’’کمپنی پر ایک نظرشرعی حیثیت سے‘‘، ص:۲۱۹، ج:۸، ط: فیصل بکڈ پوئی دہلی)

فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

سوال: زکوۃ ادا کرنے والے شخص کے ذمہ دین باقی ہے تو زکوۃ میں اس دین کا کیا اثر پڑے گا؟

جواب: اگر کسی کا قرض باقی ہوتو اس کو منہا کرکے زکوۃ واجب ہوتی ہے، البتہ عشر سے دین منہا نہیں کیا جاسکتا، جتنی پیداوار ہواس کا عشر ادا کرنا ہوگا، فی زماننا بیوی کا مہر جوشوہر کے ذمہ واجب ہواس کوبھی زکوۃ سے منہا نہیں کیا جائے گا۔

صنعتی اور ترقیاتی قرضے جوسرکاری یا غیرسرکاری اداروں سے حاصل کیے جاتے ہیں اورانہیں طویل مدت یعنی دس بارہ سال میں ادا کرنا ہوتا ہے، اس میں اصول یہ ہے کہ ہر سال قرض کی جتنی قسط ادا کرنی ہے اس سال اتنی رقم منہا کرکے زکوۃ کا حساب کیا جائے گا ،نہ کہ پورے قرض کا۔ (کتاب الفتاوی: کتاب الزکوۃ ، باب زکوۃ کے احکام،سوال نمبر: ۹۹۲،ص: ۲۶۰، ج: ۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

خلاصہ یہ ہے کہ جب سال پورا ہوجائے اور نصاب مکمل ہوتو صاحب نصاب مسلمان پر زکوۃ فرض ہوجانی چاہئے، لیکن اس پر دین بھی ہوتو اس پر دو الگ الگ حق جمع ہوجاتے ہیں: وجوب زکوۃ اور دوسرا دین کی ادائیگی، پس اگر دین کی ادائیگی کا مطالبہ

پایا جائے تو اس وقت دین سے ذمہ کا فارغ کرنا مقدم ہونا چاہئے، کیونکہ اس جیسی حالت میں حقوق خداوندی میں یسر وتخفیف آجاتی ہے، اگر چہ زکوۃ میں فقراء کا حق متعلق ہورہا ہے، لیکن مطالبہ کی صورت میں فقراء کو فائدہ پہنچانے سے اولی یہ ہے کہ اس کا ذمہ فارغ کردیا جائے اور وہ دین کی ادائیگی سے ہوگا لہذا اس کو مانع زکوۃ مان لیا جائے۔

لیکن وہ اس مال سے فائدہ اٹھارہا ہے ،اس میں نموبھی ہورہا ہے اور پورے دین کا مطالبہ نہیں ہے بلکہ صرف اس کی سالانہ متعین مقدار ہی کا مطالبہ ہےتو پھر نصاب سے سالانہ مقدار وضع کرکے باقی ماندہ مال میں زکوۃ واجب کرنی چاہئے ، اوراس مقدار کا بینک کی طرف سے مطالبہ بھی نہیں ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عاملین کو زکوۃ کی وصولیابی کے لئے روانہ فرماتے تھے لیکن یہ حکم نہیں فرماتے تھے کہ عاملین یہ تحقیق کریں کہ اس کے ذمہ دین ہے یا نہیں؟

جیسا کہ محمد احمد سراج لکھتے ہیں:

جمهور الفقهاء على أن المُفتَى به هو وجوب الزكاة فى عروض التجارة، واستدلوا الذلك بقوله تعالى: «يٰاَيُّهَا الذين اٰمنوا أنفقوا من طِيّبٰتِ ما كسبتُمْ» (البقرة: ۲۶۷) **وبحديث سمرة: كان النبى** صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **يأمرنا أن يُخرج الصدقة من الذى نعد للبيع. وحديث أبى ذر مرفوعاً: ”في الإبل صدقتها، وفى الغنم صدقتها، وفى البز صدقتها“. وقال حماس : مر بي عمر فقال: أدِّ زكاة مالک۔ فقلت : ما لي إلا جعاب أدمٍ. فقال: قوِّمها ثم أدِّ زكاتها۔ ولأنها معدة للنماء بإعداد صاحبها فأشبهت المعد لذلك خلقةً كالسوائم والنقدين۔** (موسوعة الفتاوى المعاملات المالية :فصل فى الاصناف التى تجب فيه الزكاة۔۔۔، ص: ۵۳، ط: دار السلام القاهره)

نیز جب اس طرح کے قرضوں کا عام رواج ہوجائے اور ان دیون کو مانع زکوۃ قرار دیا جائے تو زکوۃ کی وصول یابی بہت زیادہ متاثر ہوگی، شرعاً یہ بات مشروعیت

زکوۃ کی حکمت کے منافی ہے، اس لیے تجارتی دین کو حوائج اصلیہ میں شمار کرنا مشکل ہے ،اگر امام شافعیؒ کا قول لیا جائے تو اس سے مالک کا ضرور نقصان ہے ،اس لیے اگر درمیانی شکل نکالی جائے ،جیسے بعض فقہاء نے دین مہر میں معجّل اور موٴجل کی تفریق کی ہے تو مناسب ہوگا،لیکن اس میں اجتماعی فیصلہ معتبر ہوگا ،انفرادی رائے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا؛ بلکہ ایسی صورت میں یا تو ائمہ ثلاثہ کے قول کو اختیار کیا جائے یا پھر امام شافعیؒ کے قول پر حالات کی بنا پر فتوی دیا جائے۔

اسی لئے احقر کی رائے یہ ہے کہ سرکاری یا غیر سرکاری اداروں سے لئے جانے والے طویل المیعاد قرضوں کی صورت میں ہر سال جو قرض کی قسط ادا کرنی ہے اموال زکوۃ میں سے منہا کی جائے گی اور باقی اموال زکوۃ پر زکوۃ واجب ہوگی، پورا قرض منہا نہیں کیا جائے گا۔

اگر یہ مان لیں کہ اس طرح کے قرضوں کو سرے سے منہا ہی نہ کئے جائیں تو اہل ثروت پر زیادتی ہوگی، اور اگر پورا قرض ہی منہا کیا جائے تو مستحقین ومساکین کی حق تلفی ہوگی،اور موجودہ معاشرے کا نظام اس اصول پر مبنی ہے کہ مال گھوم پھر کر اغنیاء ہی میں رہے، اسلام نے جس نظام معیشت کو تشکیل دی ہے وہ چند اصولوں پر مبنی ہے ،جن میں سے ایک اصل یہ ہے کہ اللہ کی پیدا کی ہوئی روزی اور مال اغنیاء ہی میں نہ رہے **کیلا یکون دولة بین الاغنیاء منکم**، بلکہ عوام اور غرباء میں پھیل جائے، اس لئے وہ موقف اختیار کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے ،جس میں دونوں طرف کی رعایت ہے ،جیسا کہ شیخ الاسلام حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب اور فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے ذکر فرمایا ہے۔

واجب الاداء قسط ہی کو منہا کیا جائے اور باقی اقساط موٴجل ہے، اس لئے اس کو منہا نہ کرنے کی نظیر فقہی جزئیات میں مل جاتی ہے، چنانچہ مہر موٴجل کو منہا کیا جائے یا نہیں؟ اس باب میں دونوں طرح کی روایت ہے؛ لیکن صحیح تر روایت یہ ہے کہ اس کو

منہا نہ کریں ،جیسا کہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

(او مؤجلا) عزاہ فی المعراج الی شرح الطحاوی، وقال: وعن ابی حنیفة لا یمنع۔ وقال الصدر الشهید: لا روایة فیه، ولکل من المنع وعدمه وجه۔ زاد القهستانی عن الجواهر: والصحیح انه غیر مانع. (ردالمحتار: کتاب الزکوة، ص: ۱۷۷، ج:۳، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

علامہ فریدالدین دہلوی سراجیہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

السراجیة: الدین المؤجل، قال بعضهم: یمنع الزکوة، وذکر مجد الأئمة السرخسی عن مشائخه انه لا یمنع. (الفتاوی التاتارخانیه: کتاب الزکوة، الفصل العاشر فی بیان ما یمنع وجوب الزکوة، رقم المسئلة: ۴۲۲۸، ص: ۲۳۵، ج: ۳، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

اسی طرح زوجہ کا باقی ماندہ نفقہ بھی منہا نہیں کیا جائے گا ،جیسا کہ (ص:۵۰ پر) گذر چکا۔

۔۔۔۔۔۔وعلی هذا یخرج مهر المرأة فانه یمنع وجوب الزکوة عندنا، معجلا کان او مؤجلا؛ لانها اذا طالبته یؤاخذ به۔ وقال بعض مشائخنا: ان المؤجل لا یمنع لانه غیر مطالب به عادة. (بدائع الصنائع: کتاب الزکوة، فصل واما شرائط الفرضیة، دین الزکوة، ص: ۸۴، ج: ۲، ط: زکریا بکڈبو دیوبند)

نیز زکوۃ کے مسئلہ میں شریعت کے مقاصد اور احکام زکوۃ کی روح کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا،زکوۃ کے سلسلہ میں شریعت کی روح یہ ہے کہ انسان اپنے مال میں خدا کے واسطے غریب بندوں کا حق محسوس کرے؛ تاکہ حب مال سے اس کا تزکیہ بھی ہو، نیز فقہی جزئیات میں غور وفکر سے واضح ہوتا ہے کہ جہاں زکوۃ کے وجوب وعدم وجوب کے باب میں دونوں طرح کے دلائل موجود ہوں تو اس وقت اس صورت کو ترجیح دی جاتی ہے جو

انفع للفقراء ہو۔

اس سلسلہ میں کتب فقہ میں دواہم اصول ملتے ہیں:

(۱) تعیین نصاب اورضم نصاب میں فقراء کی رعایت کی جائے گی اور دیکھا جائے گا کہ انفع للفقراء کی صورت کونسی ہے؟

(۲) تقویم میں تخییر کے باوجود اعتبار اس کا ہوگا جس سے نصاب مکمل ہوجائے۔

اول الذکر اصول کے متعلق فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے: **يقومها بما هو أنفع للمساكين.** (الهداية: كتاب الزكوة، باب زكوة المال، فصل فی العروض ، ج: ۱، ص:۱۹۵، ط: اشرفی بک ڈپو دیوبند، یوپی)

درمختار میں تفصیل سے مذکور ہے:

ولو بلغ بأحدهما دون الآخر، تعين ما يبلغ به نصابا، ولو بلغ بأحدهما نصابا وخمسا وبالآخر أقل، قوّمه بالأنفع للفقير. (كتاب الزكوة، باب زكوة المال، ج:۳، ص: ۲۲۹، ط: دار الكتب العلميه بيروت)

تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں مرقوم ہے:

وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أوذهب؛ يعني في عروض التجارة، يجب ربع العشر إذا بلغت قيمتها من الذهب أو الفضة نصابا، ويعتبر فيهما الأنفع، أيهما كان أنفع للمساكين. (كتاب الزكوة ، باب زكوة المال، ج: ۱، ص: ۲۷۹، ط: مكتبه امداديه ملتان)

خلاصہ: یہ ہے کہ اس زمانہ میں تجارت اور کاروبار کے لئے ترقیاتی قرضوں کا رواج عام ہے، جوطویل مدت میں آسان اقساط پر اداطلب ہوتا ہے، مقروض اس پیسہ سے بڑے بڑے معاشی فائدے حاصل کرتا ہے اور یہ رقم اس کے پاس جامد

نہیں ہوتی بلکہ گردش میں رہتی ہے اورفقہاء کی زبان میں بالفعل مالِ نامی کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر اس دین کو زکوۃ سے مانع قرار دیا جائے تو فقراء ہمیشہ اپنے حق سے محروم رہیں گے، اس لیے جیسے متأخرین علماء نے بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر عورتوں کے دین مہر کو زکوۃ میں مانع نہیں مانا ہے، یہ بات عین مناسب ہے کہ طویل مدتی استثماری دیون میں ہر سال کی اداطلب قسط کو اس سال کی زکوۃ سے مستثنی قرار دیا جائے اور باقی مالیت پر زکوۃ واجب قرار دی جائے۔

❖❖❖❖❖❖❖❖

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سوال نامہ:

زکوۃ میں ضم اَموال کی صورت میں سونے کے نصاب کو معیار بنانا

بلا شبہ شریعت میں اَموال زکوۃ کے الگ الگ نصاب مقرر اور منصوص ہیں، جن میں کسی کو تبدیلی کا اختیار نہیں ہے، لیکن اگر کسی شخص کے پاس کوئی نصاب کامل نہ ہو؛ البتہ کئی ناقص نصاب جمع ہو جائیں تو بالاتفاق دونوں کو ضم کیا جائے گا۔ اور ابھی تک ''انفع للفقراء'' کے اُصول کے پیش نظر ارباب افتاء اس پر فتویٰ دیتے آئے ہیں کہ اگر کسی کے پاس مختلف طرح کے قابل زکوٰۃ اموال ہوں، اور ان میں سے کوئی مال بقدر نصاب نہ ہو تو چاندی کے نصاب (ساڑھے باون تولہ) کو معیار بنایا جائے گا۔

لیکن اس زمانے میں سونا اور چاندی کی قیمتوں کے درمیان جو بڑا فرق ہو گیا ہے، اس کی بنا پر چاندی کے نصاب کو معیار قرار دینے سے اصحاب اموال اور مستحقین دونوں کو بظاہر کچھ دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، کیوں کہ چاندی کے نصاب کو معیار ماننے کی صورت میں بہت قلیل سرمایہ سے آدمی صاحب نصاب بن جاتا ہے؛ نتیجۃً اس پر زکوۃ، صدقہ فطر نیز قربانی شرعاً واجب ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر کسی کے پاس ایک تولہ سونا اور چند روپئے ہوں، یا چند تولے چاندی یا تھوڑا سا مال تجارت ہو، تو بالعموم اس کی مجموعی قیمت ساڑھے باون تولہ چاندی کے برابر ہو جاتی ہے، لہذا اس پر شرعاً زکوۃ، صدقہ فطر اور قربانی سارے حقوق واجب ہو جاتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس میں ایک طرح کا حرج ہے؛ کیوں کہ ایسے شخص کے لئے اس قلیل سرمایہ میں زکوۃ ادا کرنا نیز ہر سال قربانی کرنا اور صدقہ فطر ادا کرنا اس مہنگائی کے دور میں بظاہر بڑا مشکل کام ہے۔

دوسری طرف ارباب اَموال کی پریشانی یہ ہے کہ اس نصاب کی رو سے چوں

کہ لوگ بآسانی صاحب نصاب بن جاتے ہیں، اور ان کے لئے زکوۃ اور صدقات واجبہ کا لینا جائز نہیں رہتا، خصوصاً شہروں میں اور خاص طور پر ان ممالک میں جہاں کی کرنسی گراں ہوتی ہے، جیسے یوروپی اور خلیجی ممالک، وہاں اَرباب اَموال کے لئے اصل مستحقین کو تلاش کر کے ان تک مال زکوۃ اور چرم قربانی کی رقم پہنچانا ایک مشکل امر ہے۔

البتہ اگر ضم کی صورت میں چاندی کے نصاب کو معیار بنانے کے بجائے سونے کے نصاب کو معیار بنایا جائے، تو ارباب اَموال کی پریشانیاں کم ہوتی ہیں، نیز مستحقین بھی بآسانی مل سکتے ہیں۔

اسی پس منظر میں ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیت علماء ہند نے اس موضوع کا انتخاب کیا ہے۔ اس سلسلہ میں بحث کے لئے چند سوالات ذیل میں درج کئے جا رہے ہیں۔

(۱) غیر تام نصاب کی شکل میں مختلف قسم کے اموال جمع ہونے کی صورت میں وجوب زکوۃ اور وجوب قربانی وغیرہ کے لئے ضم کے سلسلہ میں احناف کا اصل مسلک (ظاہر الروایۃ) کیا ہے؟ اس سلسلے میں ''انفع للفقراء'' کی بنیاد پر چاندی کے نصاب کو جو معیار بنایا جاتا ہے، یا ائمہ مذہب سے منقول ہے یا مشائخ متاخرین کی تخریج ہے؟ نیز یہ بھی واضح فرمائیں کہ شرعاً اس کی پابندی کس حد تک ضروری ہے؟

(۲) پیش نظر ضم کی صورت میں جو چاندی کو معیار نصاب قرار دیا گیا ہے، کیا یہ دائمی ہے؟ احوال زمانہ کے پیش نظر اس میں کچھ رد و بدل کی گنجائش ہے؟

(۳) فقہاء کرام نے ''انفع للفقراء'' کی کیا تشریح کی ہے؟ اس تشریح کی روشنی میں بصورت ضم سونے کے نصاب کو معیار بنانے کی گنجائش نکلتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں نکلتی تو ارباب اموال اور غرباء کو درپیش پریشانیوں کا آپ کے نزدیک کیا حل ہے؟

(۴) اگر سونے کے نصاب کو ہر جگہ کے لئے معیار بنانے کی گنجائش نہ نکلے،تو کیا ترقی یافتہ مما لک میں اسے معیار بنایا جاسکتا ہے؟ اگر ہاں تو ترقی یافتہ کا معیار کیا ہوگا؟

(۵) کیا یہ ممکن ہے کہ زکوۃ کے نصاب میں چاندی کو معیار بنایا جائے اور قربانی ،صدقہ فطر نیز اخذ زکوۃ کے نصاب میں سونے کو معیار بنایا جائے؟ اس تفریق کی شرعا کہاں تک گنجائش ہے؟

(۶) اگر کسی کے پاس تھوڑی مقدار میں سونا ہے، اور ساتھ میں کچھ روپے ہیں ، ایسی صورت میں دونوں کوضم کرنے میں چاندی کے نصاب کو معیار بنایا جاتا ہے، جب کہ قانونی طور پر روپے کوسونے کا بدل تصور کیا جاتا ہے، اس کی وجہ کیا ہے؟ کیا ''انفع للفقراء'' کے ضابطہ کے پیش نظر ایسا کیا جاتا ہے یا پھر کوئی اور وجہ ہے؟ ہمارے زمانہ میں اس صورت میں سونے کے نصاب کو معیار بنا کرضم کرنے کی گنجائش ہے یا نہیں؟

جواب:

زکوۃ میں ضم اموال کی صورت میں سونے کے نصاب کو معیار بنانا

زکوۃ اسلام کا تیسرا اہم فریضہ ہے، جس کی فرضیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اسلام کا نظام زکوۃ اجتماعی عدل اور تضامن وتکافل کا بہترین آئینہ دار ہے، اس کے اندر معاشرہ کے تمام معاشی اور اقتصادی مسائل کا حل موجود ہے، اس نظام میں ہر طبقے کے حقوق کی یکساں طور پر رعایت کی گئی ہے۔

پھر یہ زکوۃ امت کے ہر فرد پر فرض نہیں کی، بلکہ امت کے مالدار افراد پر فرض کی گئی ہے۔

لیکن مالدار اور غیر مالدار کس کو کہا جائے گا، لوگوں کی سہولت کے لئے شریعت نے اس کا ایک معیار مقرر کیا ہے، جو شرعی اصطلاح میں نصاب سے معروف ومشہور ہے،شریعت نے مختلف اموال میں مختلف نصاب مقرر کئے ہیں، جانوروں کی زکوۃ کا معیار الگ ہے، پھر ان میں بھی ہر ایک قسم کا الگ معیار ہے، گو یا ہر ایک مال میں اس کے مزاج اور لوگوں کی نفسیات کے مطابق الگ الگ معیار مقرر ہے۔

اس میں ایک سونا اور چاندی ہے، دونوں کا الگ الگ معیار مقرر ہے؛ لیکن سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ سونا اور چاندی دونوں کا نصاب نامکمل ہو، اس وقت سونا معیار قرار دیا جائے یا چاندی کو؟

اس سلسل میں کتب فقہ میں ۲ /اہم اصول ذکر کئے جاتے ہیں، (۱) تعیین نصاب اورضم نصاب میں فقراء کی رعایت کی جائے گی ، اور دیکھا جائے گا کہ انفع للفقراء کی صورت کونسی ہے؟ (۲) تقویم میں تخیر کے باوجود اعتبار اس کا ہوگا جس سے نصاب مکمل ہو جائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ ضم کے سلسلہ میں احناف کا اصل مسلک اور ظاہر الروایت کیا ہے؟ اور ''انفع للفقراء'' کا اصول ائمہ مذہب سے منقول ہے یا متاخرین کی خرتنی ہے؟

علامہ شمس الدین سرخسی لکھتے ہیں :**قال في الكتاب ويقومها يوم حال الحول عليها ان شاء بالدراهم وان شاء بالدنانير، وعن ابى حنيفة رحمه الله تعالى في الامالى انه يقومها بانفع النقدين للفقراء. وجه قول ابى حنيفة أن المال كان في يد المال وهو المنتفع به في زمان طويل فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم لاداء الزكوة فيقومها بانفع النقدين، الا ترى أنه لو كان بتقويمه باحد. النقدين يتم النصاب وبالآخر لا يتم فانه يقوم بما يتم به النصاب لمنفعة الفقراء فهذا مثله.**

وجه رواية الكتاب أن وجوب الزكوة في عروض التجارة باعتبار ماليتها دون اعيانها، والتقويم لمعرفة مقدار المالية والنقدان في ذلك على السواء فكان الخيار الي صاحب المال يقومها بايهما شاء. (المبسوط: كتاب الزكوة، باب زكوة المال، ص: ۱۹۱، ج:۲، ط: دار المعرفة، بيروت لبنان)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب میں متن میں مذکور قول میں مالک کو تخییر ہے، جب کہ امالی میں امام ابوحنیفہؒ سے مذکور روایت انفع للفقراء ہے۔

ثم قال: (اى القدورى او محمد رحمه الله تعالى يقومها بما هو أنفع للمساكين احتياطا لحق الفقراء. قال (المصنف) وهذا رواية عن أبي حنيفة، وفي الأصل (اى المبسوط) خيره لان الثمنين في تقدير قيم الأشياء بهما سواء، وتفسير الانفع آن يقومها بما يبلغ نصاباً. (الهدايه: كتاب الزكوة، باب زكوة المال، فصل في العروض، ص: ۱۹۵، ۱۹۹، ط: اشرفی بکڈپو دیوبند)

ملک العلماء علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

واذا كان تقدير النصاب من أموال التجارة بقيمتها من الذهب والفضة، وهو ان تبلغ قيمتها مقدار نصاب من الذهب والفضة، فلا بد من التقويم حتى يعرف مقدار النصاب، ثم بماذا تقوم، ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه يقوم باوفى القيمتين من الدراهم والدنانير حتي انها اذا بلغت بالتقويم بالدراهم نصابا ولم تبلغ بالدنانير قومت بما تبلغ به النصاب، وكذا روي عن أبي حنيفة في الأموال انه يقومها

بانفع النقدين للفقراء.

وجه رواية كتاب الزكاة: أن وجوب الزكاة في عروض التجارة باعتبار ماليتها دون اعيانها، والتقويم لمعرفة مقدار المالية والنقدان فى في ذلک سيان، فكان الخيار الي صاحب المال يقومه بايهما شاء، الا تري ان في السوائم عند الكثرة -وهي ما اذا بلغت ماتين- الخيار الي صاحب المال، ان شاء ادي اربع حقاق وان شاء خمس بنات لبون. فكذا هذا.

وجه قول أبي حنيفة أن الدراهم والدنانير وان كانا في الثمنية والتقويم بهما سواء، لكنا رجعنا احدهما بمرجح وهو النظر للفقراء والأخذ بالاحتياط اولى، الا ترى انه لو كان بالتقويم باحدهما يتم النصاب وبالآخر لا، فانه يقوم بما يتم به النصاب نظرا للفقراء واحتياطا. كذا هذا.

ومشايخنا حملوا رواية كتاب الزكاة على ما اذا كان لا يتفاوت النفع في حق الفقراء بالتقويم بايهما كان جمعا بين الروايتين. (بدائع الصنائع: كتاب الزكوة، فصل.. واما اموال التجارة، ص: ۱۱، ج:۲، ط: زکریا بک ڈپو، دیوبند)

اس میں بھی ذکور ہے کہ انفع للفقراء امام صاحب کی روایت ہے، جب کہ صاحبین کے تقوی کے باب میں الگ الگ اقوال ہیں :

خلاصۃ الفتاوی میں ہے:

وأصل هذا أن الذهب يضم الى الفضة لتحميل النصاب عندنا استحسانا ... والضم عند ابى حنيفة باعتبار القيمة وعنادهما باعتبار الاجزاء.... وغير الذهب والفضة انما يكون مال الزكوة اذا كان معدا للتجارة، ويعتبر النصاب فيه بالقيمة ان شاء قومها بالذهب وان شاء قومها بالفضة، وعن ابى حنيفة انه يقوم بما هو انفع للفقراء ... (خلاصة الفتاوى: كتاب الزكوة، الفصل الخامس فى زكوة المال، ص: ۲۳۷، ج ۱، ط: مكتبه اشرفيه ديوبند)

تقویم کے بارے میں چار اقوال ہیں؛ لیکن تمام اختلافات میں تخییر اس وقت ہے جب کہ مختلف سامان کی قیمت چاندی اور سونا دونوں کے اعتبار کے نصاب کو پہنچ رہی ہو، اور اگر

کسی ایک کی قیمت کے اعتبار سے نصاب کو پہنچے اور دوسری سے نہ پہنچے تو جس سے نصاب کو پہنچ جائے وہ متعین ہوگا، اس میں سبھوں کا اتفاق ہے۔

کفایہ میں ہے:

فان فيه اربعة اقوال: احدها هذا، هوما روي عن ابی حنيفة في الامالي، ووجهه ما ذكره بقوله احتياطا لحق الفقراء فانه الابدء من مراعاته، الا ترى انه ان كان يقومها باحد النقدين بتم النصاب والآخر لا يتم، يقوم بما يتم بالاتفاق، احتياطا لحق الفقراء، فكذلك هذا، كذافي النهايه..

والثاني ما ذكره في المبسوط، وهو أن يقوم صاحب المال اى النقدين شاء، ووجهه أن التقويم لمعرفة مقدار المالية، والثمنان فی ذلک سواء، والثالث قول ابی يوسف لی ما ذكره فی الكتاب، (أی انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ فی معرفة المالية وان اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب) والرابع قول محمد وهو ان يقومها بالنقد الغالب على كل حال يعنى سواء اشتراها باحد النقدين او بغيره. (الكفايه على فتح القدير: كتاب الزكوة، فصل في العروض، ص:۲۲۵-۲۲۷، ج:۲، ط:زكريا)

اس عبارت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تقویم میں جس نقد سے نصاب پورا ہوتا ہو اس کا لحاظ سبھی نے کیا ہے، اور تخییر والی روایت جو اصل میں مذکور ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ دونوں نقد کے لحاظ سے نصاب پورا ہو جاتا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ امام اعظم سے انفع اور تخییر دونوں طرح کی روایت ہے، ہاں !انفع والی روایت پر عمل اس وقت ہے جب کہ ایک نقد کے لحاظ سے نصاب پورا نہ ہو، تو دوسرے سے تقویم ہوگی ، اور اگر دونوں سے نصاب پورا ہو جائے تو تخییر متعین ہے۔

چنانچہ علامہ ابن الہمام دونوں طرح کی روایات جمع کرتے ہوئے اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ثم فسر الانفع الذي هو احدها بان يقومها بما يبلغ نصابا، ومعناه انه اذا كان

بحيث اذاقومها باحدهما لا تبلغ نصابا، والآخر تبلغ، تعين عليه التقويم بما يبلغ، فأفاد ان باقي الأقوال يخالف هذا وليس كذلک... قال في النهاية في وجه هذه الرواية: ان المال كان في يد المالك ينتفع به زمانئا طويلا فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم، الا ترى انه لو كان يقومه باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق،....وفي الخلافة قال: ان شاء قومها بالذهب وان شاء بالفضة، وعن ابی حنيفة انه يقوم بما هو الانفع للفقراء، وعن ابی يوسف يقوم بما اشترى، هذا اذا كان يتم النصاب بايهما قوم فالمعنى يقوم المالک بالانفع مطلقا فيتعين ما يبلغ به نصابا دون مالا يبلغ.

فلذا افادت عبارة الخلاصة والكافي ان اعتبار الانفع رواية عن ابی حنيفة، وجمع بين الروايتين بان المذكور في الاصل من التخيير هو ما اذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت. (فتح القدير: كتاب الزكوة، فصل في العروض، ص:۲۲۷-۲۲۸، ج:۲، ط:زكريابکڈپو، ديوبند)

اوپر کی روایت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام ابو یوسف کے یہاں بھی تخییر اس صورت میں ہے جب کہ نقدین میں تفاوت نہ ہو، اگر تفاوت ہوتو جس سے نصاب پورا ہو جاتا ہو بالاتفاق اس سے تقویم متعین ہے۔

ایک چیز اور بھی ذکر کی گئی ہے کہ مالک تو اس مال سے عرصہ تک فائدہ حاصل کرہی چکا ہے، اس لئے زکوۃ کی ادائیگی کے موقع پر مالک کے نفع یا فائدہ کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، بلکہ محتاج فقیر کے نفع کا اعتبار کیا جائے گا، کیوں کہ زکوۃ میں مساکین کا نفع پیش نظر ہے، مالک کو نقصان سے بچانا پیش نظر نہیں ہے۔

جیسا کہ ایک اور جگہ فرماتے ہیں: **فلان المقصود سد خلة الفقير ......** (كفايه على فتح القدير: كتاب الزكوة، باب من جوز دفع الصدقه الى من لا يجوز ص:۳۱۴، ج ۲، ط:زكريا بکڈپو ديوبند)

پھر سونا اور چاندی کی قیمتوں میں جو کمی بیشی کا تناسب ہے، زمانۂ سابق بلکہ عہد رسالت و دور خلافت کے بعد سے ہی دونوں کے درمیان قیمتوں میں کمی بیشی کا یہ تناسب شروع ہو چکا تھا، لیکن پھر بھی ہر عہد میں معیار چاندی ہی کو بنائے رکھا، جیسا کہ حضرت مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

پھر سونا اور چاندی کی قیمتوں میں موجودہ تفاوت اور بڑھتے ہوئے معیار زندگی کے پس منظر میں جو اشکال سوال میں پیدا کیا گیا ہے، اگر واقعی وہ اشکال ہے یہ تو پچھلے زمانوں میں بھی پیش آچکا ہے، بلکہ ہمارے اسلاف کو بہت زیادہ پیش آیا ہوگا، کیوں کہ اس وقت دنیا کی فاتح قوم مسلمان تھی، قیصر وکسری کی عظیم سلطنتیں اور خزانے ان کے قدموں میں ڈھیر ہو چکے تھے، ایشیاء، افریقہ اور یورپ کے مفتوحہ ممالک کا مال غنیمت اور فَیٔ ان میں تقسیم ہورہا تھا، وہ کروڑوں غیر مسلموں کا جزیہ وخراج وصول کررہے تھے، بین الاقوامی تجارت میں ان کو برتری حاصل تھی، ان کا ترقی یافتہ تہذیب وتمدن دوسری قوموں کے لئے قابل رشک بنا ہوا تھا، مال و دولت کی فراوانی کے باعث مستحقین زکوۃ کو آسانی سے نہ ملتے تھے، برخلاف ہمارے جو اس وقت دنیا کی پس ماندہ قوم بن کر جی رہے ہیں، ......سونے اور چاندی کی قیمتوں میں جو نسبت عہد رسالت میں اور دور خلافت راشدہ میں تھی بعد کی صدیوں میں وہ نسبت باقی نہ رہی تھی، عہد رسالت اور دورخلافت راشدہ میں ایک دینار کی قیمت دس درہم تھی، لیکن دور بنو امیہ کے نصف آخر میں اس کی قیمت بارہ درہم ہوگئی، بنوعباس کے دور میں یہ قیمت بڑھ کر ۱۵/درہم سے تجاوز کر گئی، اور فاطمیین کے زمانہ میں حاکم کے دور حکومت میں تو یہ قیمت ۳۴/درہم تک جا پہنچی، اور بعض اوقات ۳۵/ درہم تک ایک دینار کی قیمت ہوگئی تھی، خلاصہ یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی قیمتوں میں اس تفاوت سے جس طرح ہم کو واسطہ پیش آرہا ہے، ہمارے اسلاف کو بھی دورعروج میں پیش آچکا ہے۔(البلاغ، بابت جمادی الاخری: ۱۴۳۰ھ)

جناب حکیم شکیل احمد صاحب شمس لکھنوی نے اپنے زمانہ میں دو مسئلوں کے بارے میں

اہل علم کی رائے طلب کی تھی، ان میں سے ایک مسئلہ مسئولہ صورت سے متعلق ہے، انہوں نے وہ دونوں مسائل ماہنامہ ''صدق جدید'' اور ''ارشاد'' میں شائع کئے تھے، اس کا کچھ اقتباس:

دوسرے مسئلہ کے سلسلہ میں عرض ہے کہ جہاں تک چاندی کے نصاب کا تعلق ہے، اس سلسلہ میں یہ عرض ہے کہ اس پر امت ہمیشہ متفق رہی ہے، اور صحیح اور مشہور احادیث میں چاندی ہی کا نصاب مذکور ہے، مہر وغیرہ میں بھی درہم کا ذکر آیا ہے، جو چاندی کا سکہ تھا، پھر اس میں غریبوں کا فائدہ بھی ہے، اس لئے اس کو فقہاء نے معیار نصاب قرار دیا ہے۔ (ماہنامہ الرشاد: بابت ستمبر اکتوبر ۱۹۸۳ء) یہی مضمون پھر اختصار کے ساتھ'' صدق جدید'' لکھنو میں مرقوم ہے۔ (ستمبر ۱۹۸۳ء)

مذکورہ حوالہ جات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوۃ کے باب میں نقدین میں جب اس قدر تفاوت ہر دور میں رہنے کے باوجود چاندی کو ہی فقہاء نے معیار بنائے رکھا ہے، لہذا اس کو برقرار رکھا جائے، جیسا کہ اوپر ذکر کردہ حوالہ جات کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر نقد روپئے یا سامان تجارت چاندی کے نصاب کو پہنچ رہے ہوں تو ان کا مالک صاحب نصاب ہوگا۔

(۲) فتح القدیر میں اس بابت جو تفصیل ذکر کی ہے اس کو نقل کرنا مناسب سمجھتا ہوں: **ثم فسر الانفع الذي هو احدها بان يقومها بما يبلغ نصابا، ومعناه انه اذا كان بحيث اذا قومها باحدهما لا تبلغ نصابا، والآخر تبلغ تعين عليه التقويم بما يبلغ.** (فتح القدیر: کتاب الزکوۃ، فصل في العروض، ص:۲۲۷، ج.۲، ط: زکریا بک ڈپو، دیوبند)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''انفع للفقراء'' کی تشریح یہ ہے کہ نقدین میں سے جس کے حساب سے نصاب بن جائے وہ تقویم اختیار کر لی جائے، اور ضمناً یہ بھی معلوم ہوا کہ اس دور میں بھی نقدین کی قیمتوں میں اس قدر تفاوت تھا کہ قیمت کے اعتبار سے عروض وسامان کی قیمت ایک نصاب کو پہنچتی تھی؛ لیکن دوسرے نصاب کو نہیں پہنچتی تھی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ انفع کی تفسیر یہ ہے کہ جس حساب سے قیمت کسی نصاب

کو پہنچ جائے۔

تفسیر الانفع للفقراء ان تقومها بما یبلغ نصابًا. (ھدایہ: کتاب الزکوۃ، باب زکوۃ المال، فصل في العروض، ج:۱، ص:۱۹۵، ط: اشرفی بک ڈپو دیوبند)

خلاصہ یہ ہے کہ متعدد فقہی کتب میں مذکور انفع للفقراء کی تفسیر یہی کی گئی ہے کہ تقویم میں اعتبار اس کا ہوگا جس سے نصاب تکمیل کو پہنچ جائے۔

اس تشریح کی روشنی میں بصورت ضم سونے کو معیار بنانے کی گنجائش نہیں نکلتی ہے، اب سوال یہ ہے کہ سونے کے بجائے چاندی کو معیار بنانے میں ارباب اموال او رفقراء کو پریشانیاں لاحق ہوتی ہے، تو اس کا جواب علامہ ابن الہمام کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے، یعنی ایسے شخص پر زکوۃ کا وجوب عین حکمت ہے، اس لئے کہ اس نے اپنی اور اہل وعیال کی سال بھر کی تمام ضرورتوں سے عہدہ برا ہوکر ہی یہ رقم پس انداز کی ہے۔

ان المال کان في ید المالک ینتفع به زمانا طویلا، فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقویم. (فتح القدیر: کتاب الزکوۃ، ج:۲ ص:۲۲۷)

(۴) اسلام نے ممالک کے ترقی یافتہ ہونے یا ترقی پذیر ہونے کی طرف توجہ نہ دیتے ہوئے زکوۃ وقربانی کا حکم ہر ایک فرد پر انفرادی طور پر اس کی حالت کے اعتبار سے عائد کیا ہے، چنانچہ جس میں وجوب زکوۃ اور وجوب قربانی کی شرائط پائی جائے اس پر یہ حکم عائد ہوگا، پھر ہر ملک میں غنی وفقیر دونوں طرح کے لوگ موجود ہیں، ترقی یافتہ ملک محتاجوں سے خالی نہیں ہے اور غیر ترقی یافتہ ممالک بھی میں مالداروں کی کمی نہیں ہے، اور حدیث **تو خذ من اغنیائهم وترد الی فقرائهم.** (**بخاری**) میں بھی فقر وغنی ہی پر حکم کا مدار رکھا ہے، اس لئے ترقی بانی اور غیر ترقی یافتہ کے اعتبار سے معیار قائم کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

(۵) زکوۃ کے نصاب میں چاندی کو معیار بنایا جائے، رہا مسئلہ قربانی، صدقہ فطر اور اخذ زکوۃ کے نصاب میں سونے کو معیار بنانے کا، کیوں کہ زکوۃ میں چالیسواں حصہ نکالنا آسان ہے، وہ بھی حولان حول کے بعد اور سال بھر مال نصاب باقی رہنے کی صورت میں، اس کے بر

خلاف صدقہ فطر اور قربانی، تو قربانی کے دنوں میں اگر آدمی کے پاس نصاب بنا ہے تو بھی قربانی واجب ہوگی اور اگر بڑے جانور میں حصہ رکھیں تو بھی کم وبیش تین ہزار فی کس حساب بنتا ہے، اور اگر ایک حصہ والا جانور خریدے تو بھی چھ سات ہزار سے کم نہیں بنتا، ایسی صورت حال میں جس کے پاس پچیس تیس ہزار روپیہ ہوتا ہے اس کے لئے تنگی پیدا ہوتی ہے، ایسی صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے سونے کو معیار بنانے کی طرف میلان ظاہر فرمایا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

لیکن اب ساڑھے سات تولہ سونا اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت میں غیر معمولی فرق پیدا ہوگیا ہے، اور سونے کے ایک نصاب میں چاندی کے کئی نصاب کا خرید کیا جانا ممکن ہوگیا ہے، (۲) دوسرے گو شریعت کی نظر میں سونا اور چاندی دونوں ہی ثمن ہے ؛لیکن موجودہ معاشی نظام اور سکوں کی قدر و قیمت میں صرف سونا ہی معیار تصور کیا جاتا ہے، ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف سات تولہ سونا ہو تو زکوۃ واجب نہ ہوگی اور اگر ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی ہو تو نصاب کو کم کرنے کے اصول پر زکوۃ واجب ہو جائے گی، یوں یہ صحیح ہے کہ چاندی کا نصاب احادیث سے زیادہ صحت کے ساتھ ثابت ہے اور یہی درست ہے کہ چاندی کے نصاب پر اجماع امت ہے، اور سونا کے نصاب کے سلسلہ میں بھی گو جمہور اہل علم اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن بہرحال بعض اہل علم کا اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے، تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس شئی کا ربط کرنسی سے نہیں ہوگا، اس کی قیمت اور اہمیت نسبتا کم ہوگی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں سونا اور چاندی دونوں ہی ذریعہ تبادلہ تھے، چنانچہ جب تک چاندی کی یہ حیثیت برقرار رہی، سونے اور چاندی کی قیمت میں ایک قسم کا توازن برقرار تھا، ظاہر ہے کہ اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی، اب یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت نے جو معدنیات میں ان ہی دونوں کو معیار زکوۃ بنایا ہے وہ ثمن ہونے کی وجہ سے یا یوں ہی؟ اگر ثمنیت کا پہلو ملحوظ نہ ہوتا تو لوہا اور تانبا چاندی سے زیادہ انسانی ضروریات کے لئے کارآمد ہے، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ثمن ہونے کے باعث ہی ان

کومعیارقرار دیا گیا ہے۔ واللہ تعالی اعلم

اگرسونے چاندی کی قدر میں وہی تناسب ہوتا جوصدر اول میں تھا تو ''ضم نصاب'' کا مسئلہ عین قرین انصاف ہوتا، جیسا کہ احناف کا مسلک ہے کہ اس میں فقراء کا فائدہ بھی ہے ،مگر موجودہ حالات میں جب کہ ان دونوں کی قدر میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا ہے، ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس جزئیہ نظر ثانی کی جائے اور جمہور کی رائے اختیار کی جائے یاکم از کم صاحبین کی رائے اختیار کی جائے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کا انضمام اجزاء کے لحاظ سے ہو نہ کہ قیمت کے اعتبار سے۔ (عبادات اور چند اہم مسائل :زکوۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ :ص:۱۶۹، ۱۷۰، ط: کتب حانہ نعیمیہ دیوبند)

اسعد محمد سعید صاغرجی نے سونے کو معیار بنانے کی رائے ظاہر فرمائی ہے ؛لیکن آگے یہ بھی فرماتے ہیں کہ چاندی کے نصاب کو معیار بنا کرعمل کرے تو زیادہ مناسب اور ورع کے قریب ہوگا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

الاوراق المالية اليوم عملة قابلة لدفع قيمتها عنيا لدى الاطلاع لحاملها، والناس يتعاملون بها كما يتعاملون بالذهب والفضة، فيجرى فيها ما يجري في الذهب، والفضة، فمن ملك ثمن سبعة وثمانين غراما ذهبا من اى اوراق مالية تابعة لأي دولة من الدول، ملكا تاما فاضلا عن حاجته الأصلية، وعن دين له مطالب من جهة العباد، وحال عليها الحول، وجب عليه خراج زكوتها ربع العشر، وكذا من ملك ثمن خمسمئة وثمانين غراما فضة ملكا تاما وحال عليه الحول، وكانت فاضلة من حاجته الأصلية، وعن دينه له مطالب وجب عليه اخراج زكاتها ربع عشرها.

والذي يظهر لي أن تقدير النصاب بالذهب اولى من تقديره بالفضة مع ارتفاع تكاليف المعيشة، ونزول قيمة الفضة نزولا ملحوظا، فقل أن تجد من لا يملك نصابا من الفضة، واذا كان الأمر كذلك فلن تجد فقيرا تؤدي اليه الزكوة، فالانفع للفقراء والاغنياء اعتبار نصاب الذهب. والله تعالى اعلم.

وفي الخلاصة حكم الورق المالى كحكم النقدين الذهب والفضة سواء بسواء، لانه يتعامل به كالنقدين تماما، ومالكه يمكنه صرفه، وقضاء مصالحه به في اي وقت شاء، فمن ملك النصاب من الروق المالي، ومكث عنده حولا كاملا وجبت عليه زكوته، باعتبار زكاة الذهب، فانه الانفع للفقراء مع ارتفاع تكاليف المعيشة، والله تعالى اعلم. وان شاء اعتبر زكاة الفضة وهو اورع. (الفقه الحنفى وادلته: كتاب الزكوة، الاوراق الماليه: ۱/ ۳۳۲، ۳۳۴، ط: ادارة القرآن كراچى)

حضرت شیخ وہبہ زحیلی صاحب نے بھی سونے کو معیار بنائے جانے کی رائے ظاہر فرمائی ہے، اور آگے لکھتے ہیں: اگر چہ انفع للفقراء ہونے، دینی امور میں احتیاط، چاندی کے نصاب پر اجماع اور صحیح حدیثوں سے ثبوت کی بناء پر بہت سے علماءِ عصر نے بھی چاندی ہی کو معیار بنایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

ويقدر نصابها - كما بينت - يسعر صرف نصاب الذهب المقرر شرعا، وهو عشرون دينارا ومثقالا، .... والأصح تقدير النصاب الورقي بالذهب، لانه المعادل لنصاب الأنعام، ولارتفاع مستوى المعيشة وغلاء الحاجيات.

وان كان يرى كثير من علماء العصر تقدير النصاب بالفضة، لانه انفع للفقراء، وللاحتياط في الدين، ولان نصاب الفضة مجمع عليه، وثابت بالسنة الصحيحة. (الفقه الحنفى وادلته: الباب الرابع الزكوة وانواعها، المطلب الاول زكوة النقود، سادس زكوة الاوراق النقديه، ج: ۲، ص: ۱۲۸۱، ط: الهدى انٹرنيشنل، ديوبند)

علامہ یوسف قرضاویؒ فرماتے ہیں کہ بحث طلب امر یہ ہے کہ کسی نقدی کے ذریعہ نصاب کی تحدید کی جائے؟ کیا چاندی کو کاغذی سکوں کے لئے معیار مان لیا جائے؟ اکثر علماء معاصرین کا رجحان اسی طرح معلوم ہوتا ہے، ایک تو اس بناء پر کہ چاندی کے نصاب پر اجماع ہے، اور مشہور احادیث سے چاندی کا نصاب ثابت ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ چاندی کا نصاب غریبوں کے مفاد میں ہے؛ کیوں کہ چاندی کے نصاب کا اعتبار کرنے کی صورت میں

مسلمانوں کی بڑی تعداد پر زکوۃ واجب ہوگی۔

لیکن دیگر علماء سونے کے نصاب کو معیار بنانے کے قائل ہیں، کیوں کہ دور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد چاندی کی قیمت میں کافی تبدیلی ہوئی، بخلاف اس کے سونے کی قیمت ہر زمانہ میں برقرار رہی، استاد ابوزہرہ مصری، خلاف اور حسن کی یہی رائے ہے۔

ہماری رائے میں یہ قول مبنی بر اعتدال ہے، اور بلحاظ قیمت قوی ہے، جب ہم دیگر اموال کے نصاب کے ساتھ اس کا تقابل کرتے ہیں، تو موجودہ زمانہمیں ہمیں سونے کا نصاب ہی ان سے قریب تر دکھائی دیتاہے، ان کی ذکر کردہ عبارت ودلیل ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

بماذا نحدد النصاب فى عصرنا: بالذهب ام بالفضة؟

لا شك اذن ان عصرنا لم يعد يحتمل أن يكون للنقود الذهبية نصاب، وللفضية نصاب آخر، فقد اصبحت العملة الورقية هي السائدة في التعامل بين الناس، ويكاد الناس لا يرون العملة المعدنية وبخاصة الذهب منها- فلم نعد اذن بحاجة الى ما بحثه الفقهاء قديما، هل يضم أحد النقدين الى الآخر ام لا؟ فان الضم امر ضروری و قائم، ولكن البحث الذي لا بد منه هنا هو - باي النقدين نحدد النصاب - اي الحد الادنى للغني الموجب للزكوة؟ وذلك ان الشارع قد حدد لكل منهما نصابا يخالف الآخر، هل نحدد بالفضة؟ ربما مال الى ذلك كثير من العلماء المعاصرين، وذلك لأمرين:

الأول: أن نصاب الفضة مجمع عليه، وثابت بالسنة المشهورة الصحيحة.

الثانى: ان التقدير به انفع للفقراء، اذ باعتباره تجب الزكوة على اكبر عدد من المسلمين، ولهذا شاع تقدير النصاب ببضع وعشرين ريالا في مصر، وبنحو خمسين ريالا في المملكة السعودية و امارات الخليج، وبنحو بضع وخمس روبية في باكستان والهند اوستين.

ويذهب علماء آخرون إلى أن التقدير يجب ان يكون بالذهب، وذلك أن الفضة تغيرت قيمتها بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده، وذلك لاختلاف قيمتها باختلاف العصور كسائر الأشياء، أما الذهب فاستمرت قيمته ثابتة الى - حد بعيد، ولم تختلف قيمة النقود الذهبية باختلاف الأزمنة، لانها وحدة التقدير في كل العصور، وهذا ما اختاره الاساتذة ابو زهرة، وخلاف والحسن في بحثهم عن الزكوة.

ترجيح التحديد بالذهب:

ويبدو لي أن هذا القول سليم الوجهة، قوي الحجة، فبالمقارنة بين الأنصبة المذكورة في اموال الزكوة كخمس من الابل، او اربعين من الغنم، او خمسة أوسق من الزبيب او التمر، تجد ان الذي يقارنها في عصرنا هو نصاب الذهب لا نصاب الفضة.

لهذا كان الأولى أن نقتصر على تقدير النصاب في عصرنا بالذهب، واذا كان التقدير بالفضة انفع للفقراء والمستحقين، فهو اجحاف بارباب الأموال، وارباب الاموال في الزكوة ليسوا اهم الراس ماليين وكبار الموسرين، بل هم جمهور الأمة. (فقه الزكوة: الباب الثالث الاموال التى تجب فيه الزكوة ومقادير الواجب فيها، الفصل الثالث زكوة الذهب والفضة، المبحث الاول ص: ۱۸۸ - ۱۸۹، ط: موسوعة الرساله، دمشق سوريا)

اوپر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، علامہ یوسف قرضاوی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، اسعد صاغرجی اور علامہ قرضاوی کے حوالے سے ابو زہرہ مصری، خلاف وغیرہ کی رائیں گذری، تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ دور جدید میں سونا اور چاندی کے مابین تفاوت پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے سونا اعلی پیمانہ پیر رہ گیا اور چاندی بے حیثیت سمجھی جانے لگی اور شریعت کا منشاء یہ ہے کہ زکوۃ غنی یعنی مالدار پر فرض ہو اور اگر چاندی کو معیار نصاب بنائے رکھیں، تو ہر اس شخص پر جو کچھ سونا اور کچھ روپے کا مالک ہو زکوۃ فرض ہو جائے گی، حالانکہ اپنی حاجت پوری کرنے کے لئے نقد پیسے نہیں، خود ضرورت مند ہے، معاملہ برعکس ہو جاتا ہے، اس لئے

موجودہ حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اموال تجارت اور موجودہ کرنسی میں وجوب زکوۃ کے لئے معیار نصاب سونا ہونا چاہئے۔

ہاں! اس پر عمل کرنے کی صورت میں فقراء اور مستحقین کے حق میں نسبتا فائدہ کم ہے مگر عام افراد جن کے ذمہ زکوۃ ہے ان کے حق میں سہولت ہے۔

یہ اوپر ذکر کردہ حضرات کی رائے اور بعضوں کا میلان ہے، جو زکوۃ کے حق میں بھی سونے کو معیار بناتے ہیں، تو صدقۂ فطر، قربانی اور اخذ زکوۃ کے نصاب میں سونے کو معیار بدرجہ اولی بناتے ہیں۔

زکوۃ کے مسئلہ میں امالی کی روایت پر فتوی دیا جاتا ہے، لیکن قربانی میں اس پر عمل کرنے میں شدید حرج ہے، نیز زکوۃ کا مقصد فقیر ومحتاج کی حاجت پوری کرنا ہے، اس لئے اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اور اوپر تخییر والی روایت سے گنجائش پر عمل کرتے ہوئے صاحب اموال مختلفہ کو اختیار دینا ان حضرات کے نزدیک مناسب اور زمانہ کے ہم آہنگ ہو گا۔

مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمہور کا جو فیصلہ ہے۔ یعنی زکوۃ ، اخذ زکوۃ ، قربانی وصدقہ فطر میں چاندی کو معیار بنایا جائے - وہ بہتر اور احتیاط سے قریب ہے۔

(۶) ہاں! چاندی کے نصاب کو معیار بنانے کی علماء نے مختلف وجوہات ذکر کی ہے، جو درج ذیل ہے:

(۱) چاندی کے نصاب پر اجماع ہے۔

(۲) چاندی کا نصاب مشہور وصحیح حدیث سے ثابت ہے۔

(۳) چاندی کا نصاب فقراء کے حق میں زیادہ مفید ہے، جس کے بارے میں سوال میں ''انفع للفقراء'' ذکر کیا ہے۔

(۴) دینی امور میں چاندی کو معیار بنانا احوط واورع ہے۔

خلاصۂ بحث

(۱) ائمہ مذہب کی رائیں ذکر کی جا چکی ہے، لیکن سہولت کے پیش نظر مشائخ متاخرین نے تخریج کردی ہے، اور چوں کہ زکوۃ کا مقصد ہی محتاجوں اور مساکین کی حاجت پوری کرنا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ چاندی کے نصاب کو معیار بنائیں۔

(۲) فتح القدیر اور دیگر کتب کے حوالے سے انفع للفقراء کی تشریح گزر چکی ہے، اس کے پیش نظر ضم کی صورت میں سونے کے نصاب کو معیار نہیں بنایا جاسکتا، رہا سوال پریشانیوں کا حل تو فتح القدیر میں اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ایک شخص سال بھر کی اپنی ضروریات پوری کرنے کے بعد بھی بچا تا ہے تو یہ اس کے حق میں زائد از ضرورت ہی ہوا۔

(۳) ترقی یافتہ یا ترقی پذیر ممالک کے حساب سے معیار بنانے کی گنجائش نہیں ہے، حکمِ زکوۃ مالداروں پر عائد ہوتا ہے اور مالداری کا معیار اور نصاب مصرح ہے۔

(۴) بعض حضرات نے اس میں فرق کیا ہے، جیسا کہ جواب میں گزر چکا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوۃ میں محتاجوں اور مسکینوں کی حاجت پوری کرنا ہے، جبکہ قربانی کا مقصد فقراء کی حاجت برآری نہیں ہے، اس لئے قربانی میں ان حضرات نے سونے کو معیار بنایا ہے، تاہم میری رائے یہ ہے کہ چاندی کو معیار بنانا احوط و بہتر ہوگا۔

(۵) جواب نمبر ۶/ میں اس کی چار وجوہات ذکر کی جا چکی ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف انفع للفقراء ہی کے ضابطہ کے پیش نظر ایسا نہیں کیا جاتا ؛ بلکہ اور بھی وجوہات ہے، پھر بھی بعض علمائے کرام نے سونے کے نصاب کو معیار بنانے کی رائے ظاہر کی ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ چاندی کو معیار بنانا ورع وتقوی کے لحاظ سے مناسب ہوگا۔

❖❖❖❖❖❖❖

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سوال نامہ:

رؤیت ہلال سے متعلق چند اہم مسائل

اسلام نے متعدد عبادات اور شرعی احکام کو قمری ماہ و سال سے وابستہ کیا ہے اور قمری ماہ کے آغاز کا مدار ہلال کی بصری رؤیت پر رکھا ہے ،خصوصا روزہ جیسی اہم ترین اسلامی عبادت کا آغاز و اختتام، اسی طرح دونوں اسلامی تہواروں عید الفطر اور عید الاضحیٰ (جن کی حیثیت اصل عبادت کی ہے) کی ادائیگی بھی قمری ماہ و تاریخ سے وابستہ ہے، اس لئے رؤیت سے متعلق قدیم و جدید سوالات کا شرعی حل ایک اسلامی فریضہ ہے، جو با بصیرت اور دقیق النظر علماء اور اصحاب افتاء پر عائد ہوتا ہے، رؤیت ہلال کے بارے میں کچھ اہم اور بنیادی مسائل پر علماء کی طرف سے متفقہ رائے نہ ہونے کی وجہ سے بعض اوقات مسلمانوں میں انتشار پیدا ہو جا تا ہے ،جس سے روزہ جیسی اہم عبادت اور عید الفطر وعید الاضحیٰ کی پرمسرت تقریبات متاثر ہوتی ہیں، ذرائع ابلاغ کی نئ ایجادات اور بعض علاقوں میں نظام قضاء کے فقدان کی وجہ سے بھی بہت سے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں ؟لہذا اس سلسلہ میں چند بنیادی سوالات اصحاب علم وتحقیق اور علماء وفقہاء کی خدمت میں اس امید کے ساتھ پیش کئے جارہے ہیں کہ آپ حضرات ان سوالات پر واضح اور مدلل جواب تحریر فرمائیں گے۔

واضح رہے کہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار(منعقدہ جنوری ۱۹۹۵، بمقام دار العلوم ماٹلی والا بھروچ، گجرات)میں بھی ایک موضوع رؤیت ہلال کا تھا،مگر حالات کے تحت اس موضوع پر مزید غور وخوض کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی ، اب حالات کو دیکھتے ہوئے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے ۲۹ ویں فقہی سمینار کا ایک موضوع یہ بھی رکھا گیا ہے۔

۱ - الف: مطلع کسے کہتے ہیں؟ اس کے اصطلاحی مفہوم کو واضح کریں، اس ضمن میں مطلع کے حدود پر بھی روشنی ڈالی جائے اور موجودہ تحقیقات پر گفتگو کرتے ہوئے اپنی واضح رائے تحریر فرمائیں۔

ب- ہندوستان بشمول پاکستان و بنگلہ دیش کا مطلع محققین علماء ہند و پاک کے نزدیک ایک ہے، جبکہ بعض علاقوں میں بلندی کی سطح کافی مختلف ہے، اور بعض علاقے ساحل سمندر پر دور تک آباد ہیں، اور بسا اوقات ساحلی پٹیوں پر آباد علاقے (جیسے کیرالا)، اسی طرح پاکستان کے بعض مغربی حصوں میں پہلے رؤیت ہو جاتی ہے، جبکہ ہند و پاک کے اکثر علاقوں میں رؤیت نہیں ہوتی ،تو کیا یہ علاقے ہندو پاک کے عام مطلع وحکم سے الگ ہیں؟

ج- ایسے علاقوں میں رؤیت ہو جانے پر ملک کے باقیہ حصوں کے لئے کیا حکم ہوگا؟ بقیہ علاقے پر مطلع کے لحاظ سے رؤیت پر عمل کریں گے، یا اس کی گنجائش ہوگی کہ یہ خاص علاقے (کیرل وغیرہ) چونکہ ملک کا ہی ایک حصہ ہیں،تو وہاں ہونے والی رؤیت کا اعتبار کرلیں؟

د- جن علاقوں کا مطلع ایک ہے،تو اگر کسی حصہ میں ۲۹ تاریخ کو رؤیت ہلال کا ثبوت ہو جائے اور اس کا اعلان بھی کردیا جائے،تو ملک کے دوسرے خطہ کے مسلمانوں پر کیا یہ لازم ہے کہ وہ اس اعلان کے مطابق عمل کریں ؟ یا اپنے مقامی قاضی اور جہاں نظام قضاء نہ ہو وہاں کی رؤیت ہلال کمیٹی کے فیصلے کا انتظار کریں ؟ اور کیا دوسرے خطے کے قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹیاں اس اعلان کی پابند ہیں؟

۲- ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اکثر موسم کا فرق رہتا ہے، اور فضا میں ابر، گرد وغبار یا مختلف طرح کی کثافت کے اعتبار سے بھی ان کے مابین فرق ہے، اس لئے قمری مہینے کی ۲۹ تاریخ کو ہرجگہ مطلع یکساں صاف یا گردآلود نہیں رہتا ہے تو:

الف- کیا رؤیت کے لئے فلکیاتی حساب سے مدد لی جاسکتی ہے؟ تا کہ یہ

معلوم ہو کہ آج افق پر چاند کی بصری رؤیت کا امکان ہے یا نہیں؟

ب- اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی ۲۹ تاریخ کو چاند کی بصری رؤیت کا امکان نہ ہو اور اس کے باوجود اس خطہ سے رؤیت ہلال کی شرعی شہادت ملتی ہے، تو کیا اسے قبول کیا جائے گا یا یہ کہہ کر کہ ان کو غلط فہمی ہوئی ہے، شہادت رد کر دی جائے گی، جیسا کہ قدیم وجدید علماء کا نقطۂ نظر ہے۔

ج- چاند کی رؤیت کے لئے کیا محکمہ موسمیات سے مدد لی جاسکتی ہے؟ یعنی اس علم کے لئے کہ آج مطلع صاف ہے یا گردآلود وکثافت زدہ ہے اور چاند کی رؤیت ممکن ہے یا نہیں؟

د- مطلع صاف نہ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ کیا صرف ابر کی وجہ سے مطلع کو متاثر مانا جاتا ہے یا اس کے دوسرے اسباب بھی ہوتے ہیں، اور اگر دوسرے اسباب بھی ہیں، تو وہ کیا ہو سکتے ہیں؟

ہ- اگر ۲۹ شعبان کو مطلع ابر آلود ہو اور ایک شخص کی شہادت کی بناء پر قاضی نے آغاز رمضان کا اعلان کر دیا ہو، اس کے بعد رمضان کی ۳۰/ تاریخ مکمل ہوچکی ہو، ۳۰ رمضان کی شام کو موسم بالکل صاف ہو اور عید کا چاند دیکھنے کی بہت کوشش کے باوجود کسی کو عید کا چاند دکھائی نہ پڑا ہو، تو کیا اگلے دن کو عید الفطر کا دن قرار دے کر عید منائی جائے گی؟ یا یہ سمجھا جائے گا کہ جس فرد واحد نے رمضان کے چاند کی گواہی دی تھی اسے مغالطہ ہوا یا اس نے غلط بیانی سے کام لیا، لہذا اگلے دن کو رمضان کی ۳۰ ر تاریخ قرار دے کر روزہ رکھنے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

۳- الف: رمضان وعیدین کے ثبوت کے لئے جبکہ مطلع صاف ہو تو کتنے افراد کے چاند دیکھنے کی شہادت کافی ہوگی؟ چاند دیکھنے والوں کے لئے عدل کا وہ معیار ضروری ہے جو فقہاء نے عام طور پر لکھا ہے؟ یا موجودہ دور میں اتنا کافی ہے کہ چاند دیکھنے والا معاشرہ میں جھوٹا نہیں سمجھا جاتا اور صوم وصلوۃ کا پابند ہے؟ اور کیا مستور الحال

کی شہادت معتبر ہوگی؟

ب- چاند دیکھنے والوں کے لئے کیا قاضی کے پاس جا کر یا جہاں نظام قضاء نہ ہو وہاں کے مقامی علماء یا رؤیت ہلال کمیٹی کے ذمہ دار کے پاس شہادت دینا ضروری ہے؟ چاند دیکھنے والوں کا بیان اصولی طور پر شہادت ہے یا خبر؟ اگر شہادت ہے تو کیا اس کے لئے شہادت اور مجلس قضا اور شہادت کی دیگر شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؟

ج- چاند دیکھنے والوں کے لئے کیا فوری طور پر شہادت دینا ضروری ہے؟ اگر چاند دیکھنے کے بعد چند گھنٹوں کی تاخیر یا ایک دن یا اس سے زائد کی تاخیر کے بعد شہادت دے تو کیا ان کی شہادت قبول کی جائے گی یا رد کر دی جائے گی؟ خصوصاً جبکہ رمضان وعید الفطر کے موقع پر تاخیر سے اعلان کی صورت میں مسلمانوں کے مابین شدید اختلاف وانتشار پیدا ہو جاتا ہے۔

۴- الف: صوبہ بہار واڑیسہ اور ملک کے دیگر صوبوں میں جہاں نظام قضا موجود ہے، اگر وہاں کا قاضی چاند کا ثبوت ملنے کے بعد اعلان کرتا ہے تو کیا اس کے حلقہ قضاء کے تمام مسلمانوں کے لئے اس اعلان پر عمل ضروری ہوگا یا نہیں؟

ب- قاضی کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو اس کا اعلان، اعلان سلطان کے حکم میں ہوگا یا نہیں؟

ج- ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں اگر صوبہ کے قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رؤیت کا اعلان کیا، تو کیا یہ صرف اس صوبہ کے مسلمانوں کے لئے واجب العمل ہوگا یا پورے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے، یعنی دوسرے علاقہ کے مسلمانوں کے حق میں وہ محض ایک خبر ہے یا اس کے حق میں بھی اعلان سلطان کا درجہ رکھتا ہے؟

د- ریڈیو سے رؤیت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لئے کیا معلن کا مسلمان ہونا ضروری ہے؟ یا کوئی بھی شخص اعلان کرے، اگر تجربات سے تصدیق ہوتی

ہے کہ یہ شخص قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی کی طرف خبر کی صحیح نسبت کیا کرتا ہے، تو کیا اس پر اعتماد کر لینا کافی ہے؟

۵- الف: بعض علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے، اور بہت کم چاند کی رؤیت ۲۹ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، جیسے برطانیہ وغیرہ، کہ سال کے کچھ یا کئی مہینوں میں وہاں چاند ۲۹ ر تاریخ کو نظر ہی نہیں آتا، تو کیا ایسی جگہوں میں ہمیشہ ۳۰ ر دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان وعیدین کا فیصلہ کیا جائے؟

ب- اگر مہینہ ۳۰ ر دن کا شمار کیا جاتا ہے تو سال کے دنوں میں دیگر ممالک اسلامیہ کے حساب سے ہفتہ دس دنوں کا فرق پڑ جاتا ہے، اور چار سال میں ایک مہینے کا فرق ہو جاتا ہے، تو کیا ایسی جگہوں میں چاند کی رؤیت کے لئے ماہرین فلکیات کے قول پر اعتماد کیا جائے؟ یا دیگر ممالک میں رؤیت ہلال کے اعلان پر عمل کیا جائے؟

ج- ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رؤیت ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کی طرف سے رؤیت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رؤیت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمہ داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رؤیت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں؟ اور اس کے لئے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہوگا؟

د- ایک صوبے میں رؤیت کا ثبوت نہیں ہوتا اور اس صوبے سے متصل یا ملک کے مختلف صوبوں سے باوثوق ذرائع کے ساتھ رؤیت کی خبر ملتی ہے، تو کیا اس کو استفاضہ خبر مانتے ہوئے اس صوبے میں بھی رؤیت کا اعتبار کیا جا سکتا ہے؟

۶- الف: رؤیت عامہ کی صورت میں تو حکم واضح ہے، لیکن کسی علاقے صوبے، اور شہر وغیرہ میں عام رؤیت نہ ہو یا مطلق رؤیت کا ثبوت نہ ہو اور دوسرے قریبی مقامات میں رؤیت ہوتی ہے تو رؤیت کے اعلان کا حق اور اس کی ذمہ داری کس پر ہوگی؟

ب- ایسی صورت حال میں رؤیت کے فیصلہ واعلان کیلئے کوئی بھی عالم ومفتی مجاز ہے، یا یہ کہ انفرادی واجتماعی طور پر (کمیٹیوں وغیرہ) کی شکل میں جو لوگ ذمہ دار سمجھے جاتے ہیں اور عوام وخواص اس مسئلہ میں ان سے رجوع کرتے ہیں، وہ ذمہ دار ہیں اور یہ انہیں کا حق ہے؟

ج- جہاں رؤیت کے فیصلے و اعلان کا کوئی نظام موجود ہے، وہاں اس سے الگ ہٹ کر اگر کوئی اعلان کیا جائے، خواہ کسی فرد کی طرف سے ہو یا ادارہ کی طرف سے، تو اس کا کیا کم ہوگا ؟ اور کیا اس کا اعتبار کرتے ہوئے روزہ رکھنا یا عید کرنا درست ہوگا؟

د- غیر مجاز لوگوں کی طرف سے اعلان کی صورت میں روزہ نہ رکھنے والوں اور بالخصوص روزہ توڑ دینے والوں کے لئے کیا حکم ہوگا؟ وہ صرف قضا کریں گے یا ان پر کفارہ بھی عائد ہوگا؟

۷- الف: ایک شہر وصوبے میں ایک سے زائد ایسے نظام کا ہونا کیا حکم رکھتا ہے؟ جبکہ بسا اوقات اختلاف و انتشار کی نوبت آتی ہے تو ایسے اداروں کا کیا حکم وفرض بنتا ہے؟ تا کہ اختلاف و انتشار سے بچا جا سکے۔

ب- ہندوستان کے تمام علاقوں کا مطلع ایک ہے اور پورے ملک کی سطح پر کام کرنے والا یا اعتبار رکھنے والا کوئی ادارہ موجود نہیں ہے۔ ایسی صورت میں ملک کے مختلف اداروں کے درمیان اتفاق و ارتباط کی کیا شکل ہوسکتی ہے؟ تا کہ باہمی اتفاق کے ساتھ ملکی پیمانے پر ایک فیصلہ واعلان سامنے آئے اور انتشار سے بچا جا سکے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رؤیت ہلال کے سوالنامہ کے اخیر میں نمبر ۸ ر کے تحت مزید درج ذیل سوالات کا اضافہ کیا گیا ہے، براہ کرم اسے بھی سوالنامہ میں شامل کر لیا جائے۔

۸: یہ بات ظاہر ہے کہ چاند کے طلوع وغروب کے اوقات سے مطلع

ہونے کے سلسلہ میں علم فلکیات کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے، اس پس منظر میں ان سوالات کا جواب مطلوب ہے:

الف: جن ملکوں میں عام طور پر آسمان ابر آلود نہیں رہتا، اور آنکھوں سے چاند کی رؤیت ہو جاتی ہے، کیا ایسے علاقوں میں اگر کبھی مطلع صاف نہ ہو اور کھلی آنکھوں سے چاند نہیں دیکھا جا سکے تو کیا ماہرین فلکیات کی رائے پر رؤیت کو قبول کیا جا سکتا ہے؟

ب- جن ملکوں میں مطلع عمومی طور پر ابر آلود ہوتا ہے، جیسا کہ بہت سے مغربی ملکوں کی صورت حال ہے، تو کیا وہاں ماہرین فلکیات کی رائے پر عمل کرنے کی گنجائش ہے؟

ج- اگر کسی تاریخ کے بارے میں ماہرین فلکیات کی رائے ہو کہ آج افق پر چاند قابل رؤیت نہیں، اور سائنسی اعتبار سے رؤیت ممکن ہی نہیں ہے، تو اگر اس دن رؤیت کی شہادت دی جائے تو اس کو خلاف واقعہ سمجھ کر رد کیا جا سکتا ہے؟ یہ شہادت خبر واحد کی شکل میں ہو تو کیا حکم ہوگا اور خبر مستفیض کی شکل میں ہو تو کیا حکم ہوگا؟

جواب:

رؤیت ہلال سے متعلق چند اہم مسائل

شریعت کی نظر میں رؤیت ہلال کی بڑی اہمیت ہے، کیونکہ مسلمانوں کی عبادت و معاملات کا دارومدار قمری مہینوں پر ہے، اور رؤیت ہلال کا اہتمام کئے بغیر ان کی صحیح ادائیگی مشکل ہے، جیسے عدتِ طلاق، عدتِ وفات، نذر کے روزے، کفارے کے روزے جیسے واجبی امور، نیز عرفہ کا روزہ، عاشورہ کا روزہ، اسی طرح عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کی صحیح تعیین، جن دنوں کا روزہ رکھنا حرام ہے ان کی معلومات، ان کے علاوہ مسلمانوں کے باہمی لین دین کے مسائل بغیر رؤیت ہلال کے اہتمام کے ممکن نہیں، اس لئے ضروری ہے کہ رؤیت ہلال کا اہتمام کیا جائے، لیکن بدقسمتی سے مسلمان دوسرے دینی امور کی طرح اس میں بھی کوتاہی کا شکار ہیں، نیز ذرائع ابلاغ اور نئی سائنسی ایجادات اور بعض علاقوں میں نظام قضاء اور رؤیت ہلال کمیٹی کے فقدان یا بعض افراد یا اداروں کی انا پرستی یا اپنے وقار کے احساس کی وجہ سے امت میں اختلاف اور انتشار پیدا ہوجاتا ہے اور برادران وطن اور غیروں کے درمیان امت کی رسوائی ہوتی ہے، لہذا ضرورت ہے اس بات کی کہ علماء کرام اس مسئلہ پر کسی رائے پر متفق ہوں اور انتظامی اصلاح کی کوشش کریں، تاکہ امت کو انتشار سے بچایا جا سکے، اس سلسلہ میں فقہ اکیڈمی کی طرف سے چند سوالات موصول ہوئے ہیں جن کے جوابات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

جواب: (۱)

مطلع کی وضاحت:

(الف) مطلع کے معنی ہے چاند نکلنے کی جگہ، جیسا کہ محمد رواس قلعہ جی لکھتے

ہیں: **المطلع بکسر اللام مکان الطلوع**۔ (معجم لغۃ الفقہاء: باب حرف المیم، ص:۴۳٦، ط: دارالنفائس بیروت)

محمد مرتضی زبیدی لکھتے ہیں:

”حتی مطلع الفجر“۔۔۔وقال ابن کثیر و نافع و ابن عامر و الیزیدی عن ابی عمرو و عاصم و حمزة بفتح اللام، قال الفراء: وھو اقوی فی القیاس؛ لان المطلع بالفتح الطلوع، وبالکسر الموضع الذی تطلع منه۔ (تاج العروس: مادہ طلع، ص: ۴۴، ج:۵)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

اختلاف مطالع سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جگہ اگر دور ہے تو مطلع مختلف ہوگا اور اگر قریب ہے تو مطلع متحد ہوگا، حالانکہ حقیقت یہ نہیں؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جب کبھی چاند افق پر طلوع ہوتا ہے تو وہ اپنے دیکھنے والوں کے حساب سے زمین پر ایک قوس بناتا ہے، جو شخص اس قوس کے اندر ہوگا وہ چاند دیکھ سکے گا، اور جو قوس سے باہر ہوگا وہ چاند نہ دیکھ سکے گا، مثال کے طور پر یہ سمجھ لو جیسے چاند طلوع ہوا اور یہ ڈیسک کی طرح جو رقبہ ہے وہ ہے قوس، جس میں چاند دیکھا جاسکتا ہے، تو ایک آدمی ڈیسک کے ایک کونے پر کھڑا ہے اور ایک آدمی ڈیسک کے دوسرے کونے پر کھڑا ہے اور دونوں کے درمیان ہزارہا میل کا فاصلہ ہے، مگر دونوں کے لئے مطلع متحد ہے، اس واسطے کہ دونوں قوس کے اندر ہیں اور چاند کو دیکھ رہے ہیں، اور ایک آدمی یہاں اندر کھڑا ہے اور دوسرا باہر، تو دونوں کے درمیان ہوسکتا ہے کہ ایک میل کا بھی فاصلہ نہ ہو؛ لیکن مطلع مختلف ہوگیا۔

اس کی ایک حسی مثال لیجئے کہ دارالعلوم کے باہر ایک اونچی ٹنکی لگی ہوئی ہے، تو اس کو دیکھتے چلے جائیں، یہ دور تک نظر آئے گی اور نظر آتی رہے گی، یہاں تک کہ ایک نقطہ ایسا آئے گا کہ نظر آنی بند ہوجائے گی، جہاں وہ آخری بار نظر آئی، اور پھر دور قائد آباد (مشرق) کی طرف چلے جائیں تو یہاں بھی دور تک نظر آتی رہے گی، اور جہاں تک

آخری بار نظر آئے گی، تو یہ دونوں کا مطلع ایک ہے، جب کہ دونوں کے درمیان چار پانچ میل کا فاصلہ ہے، لیکن جہاں آخری بار نظر آئی اور اس سے آگے جہاں نظر نہیں آرہی تو ان کے درمیان ہوسکتا ہے ایک ہی گز کا فاصلہ ہو، لیکن دونوں کا مطلع مختلف ہے، تو معلوم ہوا کہ مطلع کے اتحاد اور اختلاف کا تعلق فاصلے کی کمی اور زیادتی پر نہیں ہے، بلکہ نظر آنے کی صلاحیت پر ہے، پھر اگر یہ ہوتا کہ دائمی طور پر چاند ایک ہی قوس بناتا کہ جب بھی طلوع ہوتا تو ساری دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کردیتا، اور ایک حصہ میں نظر آتا اور دوسرے حصے میں نظر نہیں آتا تو بھی معاملہ آسان تھا کہ حساب لگا کر دیکھ لیتے کہ قوس میں کون کون سا ملک آرہا ہے اور کون سا نہیں آرہا، جو آرہا ہے اس کو کہتے کہ اس کا مطلع متحد ہے اور جو نہیں آرہا اس کو کہتے کہ مطلع مختلف ہے، لیکن ہوتا یہ ہے کہ ہر مرتبہ جب چاند طلوع ہوتا ہے تو وہ زمین پر نئی قوس بناتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جو ممالک یا جو علاقے پچھلے مہینے میں اس قوس میں داخل تھے تو ہوسکتا ہے کہ اس مہینے میں وہ سب خارج ہوگئے ہوں، اور نئے علاقے قوس میں آگئے ہوں، اور ہر ماہ اسی طرح یہ قوس بدلتی رہتی ہے۔

لہذا کوئی دائمی فارمولہ ایسا وضع نہیں کیا جاسکتا کہ یوں کہا جائے کہ کراچی اور حیدرآباد کا مطلع تو ایک ہے اور کراچی اور لاہور کا مختلف، بلکہ ہر مرتبہ نئی صورت حال پیدا ہوتی ہے، لہذا اختلاف مطالع کو اگر معتبر مانا جائے، جیسا کہ ائمۂ ثلاثہ فرماتے ہیں: تو عین ممکن ہے کہ کورنگی میں چاند نظر آئے اور صدر میں نظر نہ آئے، تو کہنا چاہئے کہ کورنگی اور صدر کا مطلع بھی مختلف ہے، اور چوں کہ مطلع مختلف ہے، اس لئے اگر کورنگی میں چاند نظر آئے تو صدر والوں پر حجت نہ ہونا چاہئے، اور صدر میں نظر آئے تو کورنگی والوں پر حجت نہ ہونا چاہئے، اور اگر اختلاف مطالع کو بالمعنی الحقیقی معتبر مانا جائے تو ایک شہر میں بھی ایک آدمی کی رؤیت دوسرے کے لئے کافی نہ ہونی چاہئے؛ لیکن یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمل اور ہدایات کے خلاف ہے۔ (رؤیت ہلال از مفتی تقی عثمانی صاحب: ص:۳)

مقصود الحسن فیضی صاحب رقم طراز ہیں:

مطلع ''طلوع'' مصدر کا اسم ظرف ہے، طلوع کے معنی ہے نکلنا،طلوع ہونا، ظاہر ہونا، اس طرح مطلع کا معنی ہوا طلوع ہونے کی جگہ، اسی مناسبت سے چاند اور سورج کے طلوع ہونے کی جگہ کو مطلع کہتے ہیں۔

مطلع سے ہماری مراد ماہِ نو کے مشرق کی جانب چھپ جانے کے ایک یا دو دن بعد مغرب کی جانب ظاہر ہونے کی جگہ ہے، اس کو اس طرح سمجھئے کہ ایک ہی خطہ طول البلد پر واقع تمام مقامات پر سورج اور چاند ایک وقت میں طلوع ہوں گے، اور ایک ہی وقت میں غروب ہوں گے، مثلاً حیدرآباد ،سندھ ، کابل ، تاشقند کا طول البلد تقریباً ۶۸/درجہ مشرق ہے، اگر حیدرآباد سندھ میں سورج صبح ۶/بج کر ۲۲/منٹ پر طلوع ہوگا، تو کابل اور تاشقند میں بھی اسی وقت طلوع ہوگا، اسی طرح تاشقند میں چاند غروب آفتاب کے بعد نظر آ گیا ہے،تو ان مقامات پر بھی ضرور نظر آنا چاہئے ، بشرطیکہ بادل یا فضا کی آلودگی آڑے نہ آئے، لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حیدرآباد ،سندھ ، کابل اور تاشقند کا مطلع ایک ہی ہے۔

اس کی مزید وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ ایک مقام (الف) مقام (ب) سے پورے ۱۸۰/ درجہ مغرب میں واقع ہے ،یعنی اگر مقام (ب) کا طول البلد ۷۵ درجہ مشرق اور مقام (الف) ۱۸۰/درجہ مغرب ہے تو ۲۳/ مارچ یا ۲۳/ دسمبر کو جس وقت مقام (ب) میں سورج طلوع ہوگا، مقام (الف) میں غروب ہو رہا ہوگا، اور وہاں رات شروع ہو جائے گی،تو گویا مقام (ب) اور مقام (الف) کے مطالع بالکل ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔(رویت ہلال؛ مشاہدہ یا نظام فلکیات پر اعتماد :فصل دوم، اختلاف مطالع ،۵۷،۵۸، ط: مکتبہ نور الاسلام ،لاہور)

ابو احمد محمد شعلان لکھتے ہیں:ان اختلاف المطالع تعبير فقهي، يراد عند الفقهاء: ظهور القمر ورؤيته في اول الشهر بين بلد وبلد، حيث يراد اهل بلد مثلاً ، بينهما الآخرون لايرونه فتختلف مطالع الهلال، ذهب الجمهور الى انه لا عبرة

باختلاف المطالع، واعتبرها الاحناف والشافعية، واستدلوا باثر ابن عباس في زمن معاوية۔(مقالہ:تحری الہلال:ص:۴، جمع واعداد:أبو احمد محمد الشعلان)

مطلع کے حدود: احناف کا مشہور مذہب اختلاف مطالع کی بابت عدم اعتبار کا ہے ،لیکن ماضی قریب وبعید میں اکثر فقہاء احناف اختلاف مطالع کے قائل نظر آتے ہیں، جیسا کہ امام زیلعیؒ لکھتے ہیں:

والاشبه ان يعتبر، لان كل قوم مخاطبون بما عندهم، وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف الاقطار۔(تبيين الحقائق:كتاب الصوم، ص: ۳۲۱، ج: ۱، ط:مكتبه امداديه، ملتان)

جو لوگ اختلاف مطالع کا اعتبار کرتے ہیں، وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قریب ملکوں میں اختلاف مطالع معتبر نہیں،علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

قال القرطبي: قد قال شيوخنا اذا كانت رؤية الهلال ظاهرة قاطعة بموضع ثم نقل الى غيرهم بشهادة اثنين لزمهم الصوم۔ وقال ابن الماجشون: لا يلزمهم بالشهادة الا لاهل البلد الذى ثبتت فيه الشهادة الا ان يثبت عند الامام الاعظم فيلزم الناس كلهم؛ لان البلاد في حقه كالبلد الواحد، اذ حكمه نافذ في الجميع۔ وقال بعض الشافعية: ان تقاربت البلاد كان الحكم واحدا، وان تباعدت فوجهان: لا يجب عند الاكثر، واختار ابو الطيب وطائفة الوجوب، وحكاه البغوى عن الشافعي۔ وفى ضبط البعد أوجه: احدها اختلاف المطالع، قطع به العراقيون والصيدلاني، وصححه النووى في "الروضة" و"شرح المهذب"۔ (فتح الباري : كتاب الصوم، باب قول النبى صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الهلال فصوموا، رقم الحديث: ۱۹۰۶-۱۹۱۱، ص: ۱۹ ۶، ج:۴، ط:دار الفكر، بيروت، لبنان)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کے لئے کتنی دوری درکار ہے؟

اس بابت علماء کی آراء مختلف ہیں ،حافظ ابن حجرؒ نے پانچ اقوال نقل کئے ہیں:

۱- احدها : اختلاف المطالع، قطع به العراقيون والصيدلاني،

وصححه النووی فی الروضة وشرح المذهب۔(المجموع شرح المهذب:۲/۷/۶ ۳،ط:دارالفکر،بیروت)

۲- ثانیها:مسافةالقصر،قطع بهاالامام والبغوی،وصححه الرافعی فی الصغیر والنووی فی شرح مسلم، وبهذا قال الفوزانی وامام الحرمین والغزالی والبغوی وآخرون من الخراسانیین، وضعفه النووی۔(شرح المهذب: ۶ /۲۷۳، ط:دارالفکر بیروت)

۳-"ثالثها:اختلاف الاقالیم،وبهذاقال الصیمری وآخرون"۔

۴-"رابعها:حکاه السرخسی،فقال:یلزم کل بلد لا یتصور خفاؤه عنهم بلاعارض دون غیرهم"۔

۵-"خامسها: قول ابن الماجشون المتقدم، قال ابن الماجشون: لا یلزمهم بالشهادة الا لاهل البلد ثبتت فیه الشهادة الا ان یثبت عند الامام الاعظم فیلزم الناس کلهم۔"(فتح الباری:۴/۱۹۱،ط:دارالفکر،بیروت)

علامہ شوکانی نے چھٹے قول کا اضافہ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

۶-"سادسها: انه لا یلزم اذا اختلف الجهتان ارتفاعاً وانحداراً، کأن یکون احدهما سهلا والآخر جبلاً، او کان کل بلد فی اقلیم۔"(نیل الاوطار: ۴/ ۲۱۸، ط:القدس،قاهره)

۷- اس کے علاوہ بھی اقوال ملتے ہیں، علامہ شامی نے قہستانی کے حوالہ سے ایک ماہ کی مسافت نقل کی ہے:

"وذکر القهستانی عن الجواهر تحدیده بمسیرة شهر فصاعدًا اعتبارًا بقصة سلیمان علیه السلام،قال:فانه قد انتقل کل غدو ورواح من اقلیم الی اقلیم ، وبین کل منهما مسیرة شهر انتهی۔"(رسائل ابن عابدین، ۱/۲۵۰)، قال تعالیٰ: غدوها شهر ورواحها شهر، ایک ماہ کی مسافت چارسو اسی کیلو میٹر ہے۔(قضایا معاصرہ:۴۹۵)

۲۷،میل برابر ۱۵۔۸۴۸۔۱ میٹر ہوتا ہے۔

المیل: مقیاس للطول قدّر قدیما باربعة ألاف ذراع، فالبر یقدر الآن بما یساوی ۱۶۰۹ من الأمتار۔(المعجم الوسیط:ماده:میل وفرسخ)

۸- ۲۴؍فرسخ، ایک فرسخ تین شرعی میل کا ہوتا ہے، ایک شرعی میل چار ہزار ذراع کا ہوتا ہے، علامہ شامی نے اسی کو ترجیح دی ہے:

"وقد نبه التاج التبریزی علی ان اختلاف المطالع لا یمکن فی اقل من اربعة وعشرین فرسخاً۔ وافتی به الوالد ، والاوجه انه تحدیدیة۔(رسائل ابن عابدین:۲/۲۵۰،ط:عالم الکتب)

۹- بعض نے مبتلی بہ کی طرف محول کیا ہے، جیسا کہ محدث عصر علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں:

"وحد البعد مفوض الی رأی المبتلی به ، ولیس له حد معین"۔(معارف السنن:۵/۳۳۷،ط:سعید کمپنی،کراچی)

۱۰-بعض علماء نے ایک دن کے فرق کو اختلاف مطالع کا معیار قرار دیا ہے، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:"ینبغی ان یعتبر اختلافها ان لزم التفاوت بین البلدین باکثر من یوم واحد۔(فتح الملهم:۳/۱۱۳)

شوافع کے نزدیک پہلا قول راجح ہے:

والبعد یعتبر باختلاف المطالع وهو الاصح عند الشوافع۔(فتح الملهم:۴/۶)

علمائے احناف میں علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے ساتویں قول کو ترجیح دی ہے، تقدیرش مسافت یک ماہ است، دریں صورت حکم رؤیت یک بلدہ بلدۂ دیگر نخواہد شد، ودر بلاد متقاربہ کہ مسافت کم ازکم یک ماہ داشتہ باشند حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلدۂ دیگر لازم خواہد شد۔(مجموعۃ الفتاوی بامش خلاصۃ الفتاوی:۱/۲۵۶،ط:المکتبۃ الاشرفیہ،دیوبند)

"مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ" نے دسویں قول کو راجح قرار دیا ہے۔

محققین احناف اورعلماء امت کی تصریحات اوران کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطلع معتبر ہے۔

۱-بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادۃً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے، ایک شہر میں ایک دن پہلے چاندنظر آتا ہے، اوردوسرے میں ایک دن کے بعد،ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کردی جائے ،تو مہینہ کسی جگہ ۲۸/دن کا رہ جائے گا، اورکسی جگہ ۳۰/دن کا قرار دیا جائے گا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے اس قول کی تائید ہوتی ہے۔

۲-بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادۃً ایک دن کا فرق نہیں پڑتا، فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو- جوتقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے- بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں، اوراس سے کم کو بلاد قریبہ،مجلس اس سلسلہ میں ایک ایسے چارٹ کی ضرورت سمجھتی ہے جس سے معلوم ہوجائے کہ کتنی مسافت پر مطلع بدلتا ہے اورکن کن ملکوں کا مطلع ایک ہے۔(جدید فقہی مسائل:۲/ ۴۵،رؤیت ہلال کا مسئلہ:۱۱-۱۲)

(ب،ج)

مذکورہ تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ ایک دن کا فصل اختلاف مطالع کا معیار ہے اورظاہر ہے کہ برصغیر ہندوستان بشمول پاکستان وبنگلہ دیش ونیپال وغیرہ کے مطالع کے درمیان ایک دن کا فرق نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ چندمنٹوں یا زیادہ سے زیادہ ایک گھنٹہ کا فرق ہوتا ہے، لہٰذا ازروئے شرع ان ملکوں کا مطلع ایک ہوگا ، اس کی بابت ”مجلس تحقیقات ونشریات ،ندوۃ العلماء،لکھنؤ“ نے بھی واضح طور پر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

”ہندوستان وپاکستان کے بیشتر حصوں اوربعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے،علمائے ہندوپاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے، اورغالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو، اس بنیاد پر ان دونوں ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے شرعی

ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دونوں ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہونا چاہئے۔

مصروحجاز جیسے دورو دراز ملکوں کا مطلع ہندو پاک کے مطلع سے علاحدہ ہے، یہاں کی رؤیت ان ملکوں کے لئے اوران ملکوں کی رؤیت یہاں کے لئے کسی بھی حالت میں لازم اورقبول نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں اور ہندو پاک میں اتنی دوری ہے کہ عموماً ایک دن کا فرق ان میں واقع ہوجاتا ہے اوربعض اوقات اس سے بھی زیادہ۔

اگر ملک کے کسی حصہ میں ۲۹/تاریخ کو رؤیت ہلال کا ثبوت ہوگیا،تو مطلع ایک ہونے کی وجہ سے دوسرے خطہ کے مسلمانوں پر عمل اس وقت لازم ہوتا ہے جب کہ وہاں کے مقامی قاضی یا ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کے نزدیک اس رؤیت ہلال کے شرعی ثبوت محقق ہوجائے۔(شرعی ثبوت کے شرائط،شہادت علی القضاء ملاحظہ ہو)

حضرت مولانا مفتی احمد صاحب خانپوری دامت برکاتہم العالیہ فرماتے ہیں: یہ یادرہے کہ بلندی کی سطح مختلف ہونے سے مطالع قمر میں اختلاف نہیں ہوتا، ہاں، مطالع ومغارب شمس میں ہوتا ہے۔(محمودالفتاوی: کتاب الصوم،ص:۱۰۳،ج:۲،مکتبۂ انور،ڈابھیل)

مقصود حسن فیضی صاحب لکھتے ہیں:

مطالع کی حدود کے متعلق ائمۂ سلف کے اقوال میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن آج کل طول البلد کے تعین اوراس کے مطابق معیاری وقت کے تعین نے اس مسئلہ کو کافی حد تک آسان کردیا ہے،کئی اسلامی ممالک میں سارے ملک میں معیاری وقت ایک ہی ہوتا ہے، خواہ اس کا فاصلہ ۱۵/ڈگری طول البلد سے زیادہ ہو ، مثلاً سعودی عرب ۳۵/درجے سے ۵۶ درجے طول البلد شرقی یعنی ۲۱/درجے پر پھیلا ہوا ہے،لیکن ملک بھر میں ان کا معیاری وقت ایک ہی ہے،یعنی گرینچ ٹائم سے تین گھنٹے پہلے، رؤیت ہلال کے لئے حکومت کمیٹی مقرر کردیتی ہے، جو شہادات کی توثیق کے بعد رؤیت ہلال کا اعلان کرتی ہے، اوراس کو پورے ملک کی رؤیت ہلال قرار دیا جاتا ہے،جس کا مطلب یہ ہے کہ اس حکومت نے ملک بھر کے لئے ایک ہی مطلع قرار دیا۔

ایسی ہی صورت حال بھارت میں ہے، جس کا طول البلد ۷۰ تا ۸۰ یعنی ۱۹/ درجے ہے، وہاں بھی ایک معیاری وقت ہے، اوروہاں کی رؤیت بھی ملک بھر کے لئے ایک ہی رؤیت ہے، البتہ چندمما لک ایسے بھی ہیں، جو بہت زیادہ درجوں پر پھیلے ہوئے ہیں، مثلاً چین، روس، اورکناڈا، ان کے مختلف علاقوں میں معیاری وقت بھی الگ ہے، اوراسی طرح مطالع بھی ۔(رؤیت ہلال مشاہدہ یانظام فلکیات پراعتماد:فصل دوم اختلاف مطالع ، ص:۶۶،۶۷، ط:نورالاسلام اکیڈمی، لاہور)

(د)

حضرت مفتی احمد صاحب خانپوری دامت برکاتہم العالیہ تحریرفرماتے ہیں:

اگر ہندو پاک وبنگلہ دیش ونیپال کے تمام مسلمان رویتِ ہلال کے فیصلہ کے لئے کسی کمیٹی کو اختیار دے دیں اور اس کمیٹی کے سامنے رؤیت ہلال کا شرعی ثبوت مہیا ہونے پر وہ فیصلہ واعلان کردے، تو ان تمام مسلمانوں پر وہ اعلان وفیصلہ واجب العمل ہوگا؛ بشرطیکہ کمیٹی کے ارکان میں ماہرین فقہ کی اکثریت ہواوران کی رائے کو قانونی غلبہ حاصل ہو، اور اگر ایسا نہیں ہے تو مقامی قاضی یا رؤیتِ ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار ضروری ہے۔(محمود الفتاوی: کتاب الصوم،ص:۱۰۳، ج:۲، مکتبہ انور، ڈابھیل)

ہندوستان بشمول پاکستان وبنگلہ دیش ونیپال کا مطلع ایک مانا گیا ہے، لیکن یاد رہے کہ رؤیت ہلال کی نری خبر کوموجب عمل اور حجت لازمہ نہیں قرار دیا گیا ہے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ قاضی یا حاکم کے فیصلہ سے مؤکد ہو، تب جا کر وہ خبر دوسروں کے لئے حجت لازمہ اورموجب لازمہ وموجب عمل بنتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی یادرہے کہ کسی قاضی کے یا حاکم کے فیصلہ کی خبر اس کے حدودولایت ہی میں موجب عمل قرار دی جاتی ہے، دوسری جگہوں پر اس کے موجب عمل، بلکہ مجوّزعمل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہاں بھی قاضی کا یہ فیصلہ یا رؤیت ہلال کی خبر شرعی اصولوں کے مطابق شہادت علی الرؤیت یا شہادت علی الشہادت یا شہادت علی القضاء یا استفاضۂ خبر کے ذریعہ پہنچے، پھر

وہاں کا حاکم یا قاضی اس کوسن کر رؤیت ہلال کا فیصلہ کرکے اعلان کردے تو دوسری جگہوں پر وہ خبر موجب عمل ہوگی، بغیر ان شرعی طریقوں کے دوسری جگہوں پر نری خبر کا پہنچ جانا وہاں کے لوگوں کے لئے نہ ہی موجب عمل ہے اورنہ ہی مجوّزعمل: "**اعلم أن الهلال بالشهادة على الرؤية أو الشهادة على الشهادة أو الشهادة على القضاء أو استفاضة الخبر من جهات شتى اهـ**"۔ (معارف السنن: ۵/ ۳۴۳، ط: سعید کمپنی، کراچی)

علامہ ابن رشد مالکی علیہ الرحمہ کے اس کلام سے یہ مترشح ہوسکتا ہے کہ "بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا معتبر ہونا اجماعی مسئلہ ہے"۔ (کما قال العلامۃ محمد یوسف لدھیانوی فی احسن الفتاوی: ۴/ ۴۷۴)

لیکن علامہ ابن رشد کے کلام سے یہ مطلب کشید کرنا صحیح معلوم نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کلام کا بے غبار مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ کسی حاکم وامام کا رؤیت ہلال کا فیصلہ اس کے حدود ولایت سے خارج بلاد بعیدہ میں حجت نہیں ہے؛ بلکہ وہاں اس کے حجت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فیصلہ بلاد بعیدہ میں شرعی گواہوں کے ذریعہ پہنچے، چنانچہ علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے "فتح الباری" میں علامہ ابن رشد مالکی کے قول ہی کے مثل حافظ ابن عبدالبر کا قول نقل کیا ہے اور پھر علامہ قرطبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر کسی جگہ رؤیت ہلال کا قطعی ثبوت ہوجائے، پھر اس کو دوسری جگہوں تک شرعی گواہوں کے ذریعہ پہنچایا جائے تو دوسری جگہ کے لوگوں پر روزہ رکھنا ضروری ہوگا، علامہ ابن حجرؒ کے حافظ ابن عبدالبر کے قول کے بعد علامہ قرطبی کے قول کے نقل کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن عبدالبر مالکی یا ابن رشد مالکی کے قول سے بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کو اجماعی مسئلہ سمجھنا صحیح نہیں ہے، بلکہ حضرات مالکیہ کا مشہور مذہب خود حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ نے یہی نقل کیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک مطلقاً اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔

"**إذا رأى ببلدة لزم أهل البلاد كلها، وهو المشهور عند المالكية،**

لکن حکی ابن عبد البر الإجماع علی خلافه، وقال: أجمعوا علی أنه لاتراعی الرؤیة فیما بعد من البلاد کخراسان والأندلس، قال القرطبی: قد قال شیوخنا: إذا کانت رؤیة الهلال ظاهرة قاطعة بموضع ثم نقل غیرهم بشهادة اثنین لزمهم الصوم"۔(فتح الباری: ۶۱۹/۴،ط:دارالفکر، بیروت)

اور علامہ شوکانیؒ نے تو حافظ ابن عبد البرؒ کے اجماع کے دعویٰ ہی کو باطل قرار دیا ہے۔(نیل الاوطار: ۱۹۵/۴، ط: القدس، القاہرہ)

اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم شرح صحیح مسلم میں حضرت علامہ ابن رشد اور ابن عبدالبر علیہ الرحمہ کے قول کی ایک دوسری توجیہ کی ہے،لیکن احقر کے خیال میں وہ تکلف سے خالی نہیں ہے(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الملہم :۱۱۳/۳) اور "بدائع الصنائع" کی جس عبارت سے اختلاف مطالع کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے ،اس کی عمدہ توضیح مفتی رشید احمد صاحب نے "احسن الفتاویٰ" (۵۰۵/۴-۵۰۶) میں کردی ہے،جس کا حاصل یہی ہے کہ بلاد قریبہ اور کسی حاکم کے حدودولایت میں تو اس حاکم کا فیصلہ حجت ملزمہ ہوگا ،وہاں کسی علیٰحدہ حجت کی ضرورت نہیں ہے، البتہ حدود ولایت سے باہر بلاد بعیدہ میں حاکم کا فیصلہ حجت ملزمہ نہیں ہوگا، بلکہ اس کے حجت ملزمہ ہونے کے لئے مستقل حجت (شہادت علی الشہادۃ یا شہادت علی القضاء یا استفاضۂ خبر) ضروری ہے ۔(بدائع : ۲۲۱/۲،کتاب الصوم ،ط:زکریا) **وجه ظاهر الروایة : ان المطالع لا تختلف إلا عند المسافة البعیدة الفاحشة**۔

یادرہے کہ "بدائع" کی مذکورہ عبارت کے آخری جملہ میں جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کو معتبر قرار دیا گیاہے،وہ رؤیت ہلال کے ظاہری مشاہدہ کے اعتبار سے ہے ،حکم شرعی کے اعتبار سے نہیں ،کیونکہ ہلال رمضان میں حکم شرعی اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ بلاد قریبہ وبعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے ،جیسا کہ تفصیل اوپر گذری ۔(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: احسن الفتاوی: ۵۰۵/۴-۵۰۶، ط: دارالاشاعت ،دیوبند - امداد

الفتاوی: ۱۰۹/۲، ط: زکریا)

ہندوستان وغیرہ ممالک کے کسی خطہ میں اگر رؤیت ہلال کے ثابت ہوجانے کی وجہ سے رؤیت کا اعلان وفیصلہ کردیا گیا ،تو جس خطہ میں یہ اعلان ہوا ہے اس خطہ میں قاضی یا حاکم کے حدودولایت تک وہ اعلان موجب عمل ہے،لیکن حدودولایت سے باہر دوسرے خطوں میں وہ اعلان موجب عمل نہیں ہے، اور نہ دوسرے خطے کے قاضی کے لئے اس اعلان کی بنیاد پر رؤیت کا اعلان کرنا جائز ہے، جب تک کہ اس کے نزدیک طریق موجب سے رؤیت کا ثبوت نہ ہوجائے اور وہ طریق موجب - جن سے باہر سے آنے والی رؤیت ہلال کی خبر کو معتبر تسلیم کیا جاتا ہے- چار ہیں اور وہ یہ ہے : (۱) شہادۃ بالرؤیہ،(۲) شہادۃ علی الشہادۃ بالرؤیہ،(۳) شہادۃ علی الحاکم والقاضی(۴) استفاضۂ خبر من جہات شتی۔ (کمافی امداد الفتاوی: ۹۹/۲،۱۱۱،ط: زکریا)

اس لئے ہندوستان وغیرہ ممالک کے جن خطوں میں چاند نہ دیکھا گیا ہو، وہاں کے لوگوں کو چاہئے کہ دوسری جگہوں سے آنے والی رؤیت کی خبروں پر عمل کرنے کے بجائے اپنے علاقے کی ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں اور اس کے مطابق عمل کریں۔

جواب:(۲)

(الف)

فلکیاتی حساب سے مدد لینا:

نفاذ حکم کے لئے فلکیاتی حساب کا اعتبار تو بہر حال کسی طرح جائز نہیں؛ کیونکہ اس کا اعتبار کرنا متعدد احادیث صحیحہ کے خلاف ہے ، جیسے **"إنَّا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين"**. (بخاری: کتاب الصوم،رقم الحدیث: ۱۹۱۳)

"ہم امی لوگ ہیں، نہ لکھنا جانتے ہیں اور نہ حساب کرنا ،مہینہ اس طرح اور اس

طرح ہوتا ہے، یعنی کبھی انتیس کا اور کبھی تیس کا''۔

اور **صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غمّي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**''۔ (بخاری: کتاب الصوم، رقم الحدیث: ۱۹۰۹)

(ہلال دیکھ کر روزہ رکھو اور ہلال دیکھ کر روزہ موقوف کرو، اگر ہلال تم سے پوشیدہ رہ جائے تو شعبان کے تیس دن کی گنتی پوری کرلو)۔

نیز ائمہ اربعہ میں سے حضرت امام شافعیؒ کے علاوہ کسی امام کے نزدیک نہ فلکیاتی حساب سے نفاذ حکم برائے عامۃ المسلمین جائز ہے اور نہ خود حساب داں شخص کے لئے حجت برائے عمل ہے، حضرت امام شافعیؒ کے قول کی تفصیل اس طرح ہے کہ جو شخص حساب داں کے قول کو صحیح یقین کرتا ہو تو اسے بمطابق فلکیاتی حساب عمل کرنا درست ہے اور جو شخص اس کو نہ مانتا ہو تو ایسے شخص کے لئے ان کے یہاں بھی عمل کرنا جائز نہیں ہے، حضرت امام شافعیؒ کی طرف اعتبار کرنے کا قول مذکورہ تفصیل کے ساتھ منسوب ہے، چنانچہ علامہ عبدالرحمن الجزایری نے اس کو تفصیل کے ساتھ نقل فرمایا ہے، ملاحظہ ہو:

''**الشافعية قالوا: يعتبر قول المنجمين في حق نفسه وحق من صدقه، ولا يجب الصوم على عموم الناس بقوله على الراجح**''۔ (الفقه على المذاهب الأربعة: ۱/۵۵۱، کتاب الصوم، ط: دار الفکر، بیروت)

توعرض یہ ہے کہ شوافع کا یہ قول کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ جماعت متأخرین فقہاء نے اس کو مردود قرار دیا ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ جس چیز کو انہوں نے بطور دلیل پیش کیا ہے، درحقیقت وہ بھی ایک دعویٰ بلا دلیل ہے، کیونکہ علامہ سبکی نے جو احتمال بیان فرمائے ہیں مثلا: ''**لأن الشاهد قد يشتبه الخ**'' اور دلیل میں فرمایا: ''**لأن الحساب قطعي**''۔ (رد المحتار: ۳/۳۵۵، کتاب الصوم، ط: زکریا) تو چونکہ یہ احتمال بھی ناشی بلا دلیل ہے، اس لئے ان سب باتوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، نیز اس وجہ سے بھی یہ قول قابل اعتبار نہیں ہے کہ یہ اجماع امت کے خلاف ہے، جیسا کہ ''رد

المحتار'' میں ہے: ''**لا يعتبر قولهم بالإجماع، ولا يجوز للمنجم أن يعمل بحساب لنفسه. وفي النهر: فلا يلزم بقول الموقتين أنه أي الهلال يكون في السماء ليلة كذا وإن كانوا عدولا**''۔ کیونکہ خود ماہرین فلکیات اس حساب کو قطعی نہیں مانتے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ علوم فلکیات وموسمیات موجب للیقین ہیں یا نہیں؟ اور ان کی بنیاد پر رؤیت ہلال کا حکم لگایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں مسٹر ڈی میکنالی اسسٹنٹ ڈائریکٹر شعبۂ علوم وطبعیات یونیورسٹی آف لنڈن آبزرویٹری کی رائے درج ذیل ہے، جو ضیاء الدین صاحب ایم اے لاہوری کے استفسار کا جواب ہے:

''آپ کے استفسار کے متعلق کہ آیا آبزرویٹری سائنسداں کوئی ایسا معیار قائم کرنے کے قابل ہوچکے ہیں جس سے اب نیا چاند نمودار ہونے والی شام کی یقینی پیشین گوئی کرسکیں؟ مجھے افسوس ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے، درحقیقت رؤیت ہلال کے متعلق کوئی بھی مفروضہ قائم نہیں کیا جاسکتا''۔ (القاسم دیوبند، شمارہ: ۱۲، ص: ۵-۶)

اسی مسئلہ پر وائل گرین ویچ آبزرویٹری انگلستان کی سائنس ریسرچ کاؤنسل کی جدید ترین تحقیق کا نچوڑ ان کے تیار کردہ فلکیاتی معلومات شیٹ ۶ میں یوں درج ہے:

''ہر ماہ نئے چاند کی پہلی مرتبہ دکھائی دی جانے والی تاریخوں کے متعلق پیشین گوئی کرنا ممکن نہیں، کیونکہ ایسے کوئی قابل اعتماد اور مکمل طور پر مستند مشاہدات موجود نہیں ہیں، جنہیں ان شرائط کے متعین کرنے میں استعمال کیا جاسکے، جو چاند کے اول بار دکھائی دیئے جانے کے لئے کافی ہوں، رؤیت ہلال کے متعلق کوئی بھی پیشین گوئی غیر یقینی ہوتی ہے''۔ (ایضا: شمارہ: ۱۲، ص: ۶)

چوتھی صدی ہجری کا مشہور اسلامی فلاسفر اور ماہر نجوم وفلکیات ابوریحان بیرونی نے اپنی کتاب ''**الآثار الباقية عن القرون الخالية**'' میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ بتلایا ہے، چنانچہ

تحریر فرماتے ہیں: ''إن علماء الهيئة مجمعون علیٰ أن المقادير المفروضة في أواخر أعمال رؤية الهلال هي أبعاد لم يوقف عليها إلا بالتجربة'' یعنی علماء ریاضی وہیئت اس پر متفق ہیں کہ رؤیت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقداریں فرض کی جاتی ہیں، وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اور آگے لکھتے ہیں کہ'' فضائی وفلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رؤیت ہلال کے ہونے نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکے گا'' اور کشف الظنون میں محمد ابن خواجہ علی کا چالیس سالہ تجربہ لکھا ہے کہ ان مقامات میں کوئی صحیح اور یقینی پیش گوئی نہیں کی جاسکتی جس پر اعتماد کیا جاسکے۔ (رؤیت ہلال از مفتی شفیع صاحب پاکستانی، ص: ۳۶، ط: ادارۃ المعارف، کراچی)

آپ کے سامنے ماہرین علوم فلکیات وطبعیات کے اقوال پیش کردیئے گئے ، جس سے معلوم ہوگیا کہ آج بھی سائنسداں پہلی رؤیت کی تعیین پر ناکام ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ فلکیاتی حساب کے ذریعہ اس سلسلے میں مدد لی جاسکتی ہے یا نہیں کہ کیا آج ہلال کی بصری رؤیت کا امکان ہے یا نہیں؟ تو میری ناقص رائے میں اس سے مدد لینا بھی چند وجوہ سے ناجائز ہونا راجح معلوم ہوتا ہے۔

(۱) اس وجہ سے اس سے تعاون لینا درست نہیں کہ ابتدائی طور پر تعاون لینے کی اجازت مرور ایام کے بعد فلکیاتی حساب پر عوام کا کلی اعتماد اور ایک فریضۂ عام کے ترک کی جانب مفضی ہوسکتی ہے، اس لئے سدًا للذرائع وحسماً للمادۃ اس سے مدد لینے کی اجازت بھی نہ دینی چاہئے ،کیونکہ ہلال کے متعلق یہ حکم ہے کہ جب ۲۹/ تاریخ گزر جائے اور ۳۰/ تاریخ کی شب آجائے تو افق (آسمان) پر چاند تلاش کرنا فرض ہے ، ''يفترض على المسلمين فرض كفاية أن يلتمسوا الهلال''۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۱/ ۵۵۱، ط: دار الفکر، بیروت) اور جب فلکیاتی حساب سے استعانت کو جائز قرار دے دیا جائے تو لوگ ۲۹/ تاریخ کی شام اور ۳۰/ تاریخ کی

شب میں چاند تلاش کرنے کے بجائے حساب کو تلاش کرنے لگیں گے اور جب معلوم ہوجائے گا کہ آج افق پر چاند کی بصری رؤیت کا امکان نہیں ہے تو لوگ تلاش کرنا (جو فرض کفایہ تھا) اس کو بالکل چھوڑ دیں گے، کیونکہ جب رؤیت بصری کا امکان ہی نہیں ہے تو تلاش کرنا فضول ہے، تو گویا اس طرح امت ایک فرض کفایہ کو اجتماعی طور پر ترک کردے گی۔

(۲) تو اس وجہ سے کہ فلکیاتی حساب خود مبنی علی المقدمات الفاسدہ ہے اور اس سے مدد لینا بھی فاسد ہے ، جو حساب کیا جائے گا کوئی ضروری نہیں ہے کہ صد فیصد ٹھیک ہی ہو، غلط بھی ہوسکتا ہے ، اور غلط ہونا کئی وجہوں سے راجح ہے ، اولاً اس وجہ سے کہ غلطی کرنا انسانی فطرت ہے ،دوسرے اس وجہ سے کہ فلکیاتی حساب چند مقدمات مفروضہ پر مبنی ہوتا ہے، جن میں سے چند مقدمات کا مخدوش ہونا دلائل سے ثابت ہے ،جیسا کہ حضرت تھانویؒ نے فرمایا ہے۔(امداد الفتاوی: ۲/ ۱۱۳، کتاب الصوم، ط: زکریا)

(۳) تیسرے اس وجہ سے بھی فلکیاتی حساب غلط ہے کہ ہر بعد میں آنے والا فلسفی اپنے متقدمین کے نظریات کو غلط ثابت کرتا ہے، علی ہذا القیاس ایک موقِّت حساب کرکے ثابت کرتا ہے کہ مثلا ۳۰/ کی شب میں چاند کی بصری رؤیت کا امکان نہیں ہے اور دوسرا موقِّت یہ ثابت کرتا ہے کہ ۳۰/ کی شب میں چاند کی بصری رؤیت کا قوی امکان ہے، اسی طرح ایک سائنس داں دو قسم کے خیالات رکھتا ہے تو اس کے کس خیال سے تعاون لیا جائے گا، مثلاً کراچی کے ایک ماہ نامہ رسالہ ''روحانی دنیا'' نے جنوری ۱۹۸۱ء کے حوالہ سے لکھا ہے کہ گرین وچ آبزرویٹری نے ایک تحقیق پیش کی جس میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ جب تک چاند کی عمر کم از کم تیس گھنٹہ کی نہ ہو اس وقت تک وہ پہلی بار نہیں دیکھا جاسکتا ہے، اور سائنس داں مذکور کا ایک دوسرا قول اس طرح ہے کہ '' چند ایسی معتبر اطلاعات بھی مذکور ہیں کہ جہاں بہت اچھی طرح کیفیتوں میں چاند اس وقت دیکھا گیا جب اس کی عمر صرف بیس گھنٹے تھی''۔ (القاسم، دیوبند،

اپریل: ۱۹۸۲ء ج:۱)

لیکن اس سلسلہ میں تھوڑی سی وسعت اس طرح پیدا کی جاسکتی ہے کہ علم ہیئت کے اعتبار سے جس تاریخ میں چاند کا امکان نہ ہو اور جس تاریخ میں چاند کا امکان ہو؛ دونوں صورت حال کو پیش نظر رکھ کر کسی یقینی رائے تک پہنچنے کے بعد ہی فیصلہ کیا جائے، یعنی اگر فلکیاتی تحقیق سے ثابت ہوجائے کہ آج شام ہلال عید یا ہلال رمضان ہوگا اور بصری رؤیت بھی حاصل ہوجائے تو وہ حجت ہے، اور اگر صرف فلکیاتی تحقیق ہوئی مگر بصری رؤیت نہ ہوسکی تو وہ قطعاً حجت نہیں۔

(باء)

اگر رؤیت ہلال کی شرعی شہادت ملی ہے تو محض فلکیاتی حساب سے عدمِ امکان کی بنیاد پر اس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ رؤیت ہلال کے معاملہ میں آلاتِ رصدیہ اور حسابات ریاضیہ کے ناقابل اعتبار ہونے کا مسئلہ تقریباً اجماعی مسئلہ ہے، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"والمراد بالحساب هنا حساب النجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضا إلا النزر اليسير، فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لدفع الحرج عنهم في معاناة الحساب والتسيير، واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلک، بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب اصلاً، ويوضحه قوله في الحديث الماضي: فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين، ولم يقل: فاسئلوا أهل الحساب، والحكمة فيه كون العدد عند الإغماء يستوي فيه المكلفون فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم، وقد ذهب قوم إلى الرجوع إلى أهل التسيير في ذلك وهم الروافض، ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم، قال الباجي: وإجماع السلف الصالح حجة عليهم، وقال ابن بزيزة: وهو مذهب باطل فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم؛ لأنها حدس وتخمين ليس فيها قطع

ولا ظن غالب مع أنه لو ارتبط الأمر بها لضاق إذ لا يعرفها إلا القليل"۔ (فتح الباری: ۴/ ۱۲۳، کتاب الصوم، ط: دار الفکر، بیروت)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"(قوله لا عبرة بقول الموقتين) أي في وجوب الصوم على الناس بل في المعراج لا يعتبر قولهم بالإجماع، ولا يجوز للمنجم أن يعمل بحساب نفسه، وفي النهر: فلا يلزم بقول الموقتين انه أي الهلال يكون في السماء ليلة كذا، وإن كانوا عدولاً في الصحيح، كما في الإيضاح"۔ (شامی: ۳/ ۳۵۴، ط: زکریا)

عمومی طور پر جب یہ فیصلہ کرلیا گیا کہ حساباتِ ریاضیہ کا اس معاملہ میں اعتبار نہیں تو اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ اس کا اعتبار جس طرح وجوب صوم میں نہیں کیا گیا اسی طرح اگر ثقہ اور عادل گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہم نے چاند دیکھا ہے اور حسابات ریاضیہ کے اعتبار سے اس روز رؤیت کا امکان نہیں تو اس صورت میں بھی محض حسابات ریاضیہ کی وجہ سے ان شاہدوں کی شہادت کو رد نہیں کیا جائے گا۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر رصد گاہ والے یہ اعلان کریں کہ فلاں روز رؤیت ممکن نہیں اور شہادت شرعیہ سے اس روز رؤیت ثابت ہوجائے تو شہادت پر ہی عمل ہوگا، محض رصد گاہ کی تحقیق وحساب کی وجہ سے شہادت رد نہیں کی جاسکتی، ہاں یہ ضروری ہے کہ اس شہادت کو ماننے کی وجہ سے مہینہ ۲۹/ سے کم کا لازم نہ آتا ہو، اس لئے کہ اگر مہینہ ۲۹/ سے کم کا لازم آتا ہے تو وہ دن محلِ شہادت ہی نہیں **"لقوله عليه الصلوة والسلام: الشهر هكذا وهكذا وهكذا، وخنس الإبهام في الثالثة، ثم قال: الشهر هكذا وهكذا وهكذا، يعني تمام الثلاثين، يعني مرة تسعاً وعشرين ومرة ثلاثين"**۔ (متفق علیہ: رقم الحدیث: ۱۹۱۳، ۱۹۰۸)

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ رصد گاہوں اور آلات رصدیہ کے ذریعہ حاصل کردہ معلومات بھی رؤیت ہلال کے مسئلہ میں کوئی یقینی فیصلہ نہیں کہلاسکتی، بلکہ وہ تجرباتی اور

تخمینی معاملہ ہے تو اس اصول کے حکیمانہ اصول ہونے کی اور بھی تاکید ہوگئی ، جو رسول اللہ ﷺ نے اس معاملہ میں اختیار فرمایا کہ ان کاوشوں اور باریکیوں میں امت کو الجھائے بغیر بالکل سادگی کے ساتھ رؤیت ہونے نہ ہونے پر احکام شرعیہ کا مدار رکھ دیا، جس پر ہر شخص ہر جگہ ہر حال میں آسانی سے عمل کرسکے ۔(رؤیت ہلال از مفتی شفیع صاحب :۷۳-۳۸،ط: ادارۃ المعارف، کراچی)

(ج)

مطلع کا صاف یا گردآلود ہونا حسّی چیز ہے،جس کا فیصلہ بہ آسانی کیا جاسکتا ہے، اس کے لئے محکمۂ موسمیات کی مدد لینا سمجھ میں نہیں آتا، اور رہا رؤیت کے امکان وعدم امکان کا سوال،تو جب اس سلسلہ میں ان کی بات کا شرعاً اعتبار ہی نہیں تو پوچھنے سے کیا حاصل؟

چنانچہ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ رقمطراز ہیں: دین اسلام سیدھی سادی فطرت سلیمہ پر دائر ہے،تاکہ ہر طبقہ کا انسان خواہ کسی خطہ کا ہو،کسی طبقہ کا ہو،جاہل واَن پڑھ ہو یا پڑھا لکھا ،متمدن ہو یا غیر متمدن،غرض کوئی ہو،صرف ایک قید ہے کہ عاقل ہو ،ہر ایک اپنے رب سے رابطۂ عبودیت قائم کرکے آسانی سے کامیاب وفائز المرام ہوسکے۔

اسلامی احکام کا مدار فلسفیانہ موشگافیوں پر یا علم اخلاق وریاضی وہندسہ کے حساب کے دقائق اورنکتوں پر دائر نہیں ہے،لہذا ہلال کی رؤیت وعدم رؤیت کا حکم بھی ان حسابی یا نجومی دقائق وحساب پر نہیں ہوگا ، بلکہ صاف ارشادفرمایا گیا: "**إنَّا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين**"۔(بخاری: کتاب الصوم، رقم الحدیث: ۱۹۱۳)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امت اسلام کے احکام کا مدار حساب وکتاب پر نہیں، کیونکہ صوم رمضان کبھی ۲۹ / دن کا ہوتا ہے اور کبھی ۳۰ / دن کا ہوتا ہے ،پس ۲۹ /

شعبان کو چاند نظر آجائے تو روزہ رکھنا شروع کردو اور اگر ۲۹ / شعبان کو چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے ۳۰ / دن پورے کرکے روزہ رکھنا شروع کردے، چاند نظر آئے یا نہیں، کیونکہ کوئی مہینہ ۳۰ / دن سے زیادہ کا نہیں ہوتا ہے،اسی طرح ہلال عید کا حکم بھی بتایا گیا کہ ۲۹ / رمضان کو چاند نظر آجائے تو عید منالو اور ۲۹ / رمضان کو چاند نظر نہ آئے تو ۳۰ / روزہ پورے کرکے عید منالو ،چاند نظر آئے یا نہ آئے ۔ (نظام الفتاوی: ۱۲۸/۱، ۱۲۹، ط: اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا)

الغرض ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رؤیت کے لئے نہ تو فلکیاتی حساب سے مدد لینے کی ضرورت ہے اور نہ تو محکمہ موسمیات سے مدد لینے کی ضرورت ہے ۔

(د)

چاند کے قابل رؤیت ہونے کے باوجود بھی مطلع اگر صاف نہ ہوتو چاند دکھائی نہیں دیتا۔

مطلع کے متأثر ہونے کے-ابر کے علاوہ- دوسرے اسباب بھی ہوسکتے ہیں،اس سلسلے میں کچھ دوسری چیزیں بھی اثر انداز ہوتی ہیں مثلاً:

(۱) فضا کا مکدر ہونا:

جس مقام کی فضا مکدر ہوگی (غبار آلود ہو یا فضا میں دھنواں پھیلا ہو یا کہرا ہو)وہاں چاند دکھائی نہیں دے گا،جیسے شہر اور دیہات میں چاند کے دیکھنے کے سلسلے میں فرق واقع ہوسکتا ہے ، چنانچہ فقہاء احناف میں سے امام طحاویؒ نے اس فرق کو تسلیم کیا ہے، بحر الرائق میں اس کی صراحت موجود ہے کہ جب کوئی آدمی شہر کے باہر سے آئے اور چاند دیکھنے کی گواہی دے تو اس کی گواہی معتبر ہوگی، بشرطیکہ وہ عادل اور ثقہ ہو، کیونکہ عموماً شہر کی فضا پر غبار چھایا رہتا ہے اور صحرا کی فضا صاف ہوتی ہے ۔

اما اذا جاء من مكان آخر خارج المصر فانه تقبل شهادته اذا كان عدلاً ثقةً، لانه يتيقن في الرؤية في الصحاري ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة

الغبار۔(البحر الرائق: ۲/۴۷۰، ط:دار الکتب العلمیه، بیروت)

(۲) مقام کا بلند یا پست ہونا:

اسی طرح علامہ ابن نجیم حنفی مصریؒ صاحب بحر نے اونچے اور نیچے پستی میں واقع مقامات میں بھی فرق کو معتبر قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: **وکذا اذا کان فی المصر فی موضع مرتفع۔** اور آگے فرماتے ہیں: **لکن فرقه بین من کان فی المصر وخارجه، وبین مکان المرتفع وغیره۔**(ایضًا)

اور عام مشاہدہ بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ آج کل شہروں کی فضا میں آلودگی اتنی ہوتی ہے کہ رات کو تارے بھی صحیح سے نظر نہیں آتے، بڑھتی آبادی کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایندھن، کوئلہ اور پٹرول سے چلنے والی صنعتوں میں اضافے ہورہے ہیں، نیز آج کل جس رفتار سے آبادی میں اضافہ ہورہا ہے اس سے کہیں زیادہ تیز رفتاری سے خودکار انجنوں والی گاڑیوں کی تعداد بڑھ رہی ہے، نتیجۃً آکسیجن ختم ہورہا ہے اور ہرطرف دھواں ہی دھواں پھیلتا جارہا ہے، اعدادوشمار کے مطابق ۷۰رفیصد فضائی آلودگی انہیں گاڑیوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) بجلی کی روشنی:

اسی طرح بجلی اور لائٹ کی روشنی وغیرہ کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے، مشاہدہ ہے کہ بجلی جاتی ہے تو آسمان بالکل صاف نظر آتا ہے اور ستارے بھی صاف صاف نظر آتے ہیں، لہذا شہروں میں عام طور پر ان روشنیوں کی جگمگاہٹ کی بنیاد پر بھی چاند دیکھنے میں پریشانی لاحق ہوتی ہے، جبکہ دیہاتوں میں فضا صاف ہوتی ہے اور اکثر دیہات اونچے اور پہاڑی مقامات پر واقع ہوتے ہیں، اس لئے دیہاتوں میں چاند دیکھے جانے کا احتمال زیادہ ہوتا ہے، شامی میں ہے:

وجه ظاهر الروایة ان الرؤیة تختلف باختلاف صفو الهواء وکدرته، وباختلاف انهباط المکان وارتفائه، فان هواء الصحراء اصفی من هواء المصر،

وقد یری الهلال من اعلی الاماکن ما لا یری من الاسفل۔ (رد المحتار :۳/۳۵۷، کتاب الصوم، ط:زکریا)

(۴) چاند کے غروب کا وقت:

اگر سورج کے غروب کے بعد چاند دیر تک افق پر رہتا ہے تو اس کے نظر آنے کے امکانات قوی ہوتے ہیں، ورنہ شفق کی تیز روشنی رکاوٹ بن جاتی ہے، اہل ہیئت کے نزدیک رؤیت کے لئے چاند کا غروب آفتاب کے بعد کم از کم پندرہ منٹ تک باقی رہنا (یعنی غروب نہ ہونا) ضروری ہے، یہ کم از کم تعداد ہے، ورنہ بعض نے پچاس منٹ، بعض نے پچیس منٹ، بعض نے بتیس منٹ بھی کہا ہے، العذب الزلال میں مرقوم ہے:

ولما قابلت الشیخ احمد موسی الزرقاوی وکلمته فی هذا الامر قال: بعض الفلکیین الذین وقعت کتبهم فی ایدینا کابن الشاطر، قالوا: لایمکن ان یری الهلال الا اذا مکث نحو ۵۰/دقیقة ویکون بعده عن درج الشمس بنحو ۱۲/درجة۔ قال: ومن المعلوم ان القمر یقطع الدرجة الواحدة فی ساعة واحدة و۴۹/دقیقة فیکون ابن الشاطر لا یعتمد رؤیة الهلال الا بعد الاجتماع باحدی وعشرین ساعة و۴۸/دقیقة، وخالفه ابن یونس المصری والسلطان الغ بیک السمرقندی والجمهور، فقالوا: انه یری بعد مبارحة الشمس بست درجات ومکث الهلال نحو ۲۵/دقیقة، ثم قال لی: وعندی انه متی فارق الشمس بنحو ۴/درجات، ومکث نحو ۱۶/ دقیقة امکنت الرؤیة۔ (العذب الزلال فی رؤیة الهلال: ۲/۲۲۱، ط:المدارس، الدار البیضاء، قطر)

اوپر کی عبارت سے یہ بھی واضح ہوا کہ اہل ہیئت کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ چاند سورج سے کتنے درجہ کی دوری پر ہونے کی صورت میں قابل رؤیت ہوتا ہے، لیکن چار درجہ سے کم کا فاصلہ ہونے کی صورت میں اس کے قابل رؤیت ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں، اس لئے چار درجہ یعنی اجتماع شمس وقمر یعنی نیومون کے بعد آٹھ گھنٹہ

گذر جانے کو قابل رؤیت ہونے کی کم سے کم حد تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

(ھ)

قمری ماہ کی ۲۹/ تاریخ کو مطلع کے غبار آلود ہونے کی صورت میں ایک آدمی کی شہادت رؤیت کا اعتبار:

اگر ۲۹/ تاریخ کو مطلع غبار آلود تھا اور ایک شخص نے قاضی کے پاس آکر یہ شہادت دی کہ میں نے چاند دیکھا ہے اور قاضی اس ایک شخص کی شہادت کو معتبر مان کر فیصلہ کردے کہ، مثلاً کل رمضان کی ایک تاریخ ہوگی اور عوام الناس نے اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے رمضان کے تیس روزے مکمل کرلئے اور اتفاق یہ ہے کہ اس دن بھی افق (آسمان) غبار آلود ہے، تو باتفاق فقہاء اگلا دن یکم شوال اور عید الفطر کا دن ہوگا، جیسا کہ ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: **فأما إذا كانت متغيمة فإنهم يفطرون بلا خلاف، كذا في الذخيرة**''۔(۱/۱۹۸، کتاب الصوم، ط: زکریا) اور درمختار میں بھی بحوالہ زیلعی یہی لکھا ہے کہ اگر صورت مذکورہ میں تیس روزہ مکمل کرلینے کے بعد اگر افق (آسمان) غبار آلود ہوتو افطار باتفاق فقہاء حلال ہوگا، اور یہی قول اشبہ ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو: ''**نقل ابن كمال عن الذخيرة إن غم هلال الفطر حل اتفاقا، وفي الزيلعي: الأشبه إن غم حل، وإلا لا**''۔(الدر المختار: ۳/۳۶۰، کتاب الصوم، ط: زکریا)

اور اگر آسمان صاف ہو اور تیس روزے مکمل کرلینے کے بعد بھی چاند نظر نہ آئے تو حضرات شیخین کی رائے یہ ہے کہ اگلا دن یکم شوال اور عید الفطر کا دن نہ ہوگا، اور نہ افطار جائز ہوگا، کیونکہ وہ دن رمضان ہی کا آخری دن ہوگا، اور جس گواہ نے ہلال رمضان کے رؤیت کی گواہی دی تھی؛ اس نے غلط بیانی سے کام لیا یا اس کو دھوکہ ہوگیا تھا۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

''**ثم اعلم أنه إذا تم عدد رمضان ثلاثين بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماء مصحية لايحل الفطر اتفاقا لظهور غلط الشاهد۔۔۔ ولا خلاف في حل**

الفطر إذا تم العدد وكان بالسماء علة ليلة الفطر وإن ثبت رمضان بشهادة الفرد، كما حرره في إمداد الفتاح''۔(رسائل ابن عابدين: ۱/۲۳۶، ط: عالم الکتب)

لہذا اس گواہ واحد کی کذب بیانی کے واضح ہونے کی بنا پر وہ سزا کا مستحق ہوگا اور حضرت امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ بایں ہمہ اگلا دن یکم شوال کا دن ہوگا اور لوگوں کو افطار کرنا واجب اور روزہ رکھنا حرام ہوگا، جیسا کہ ''فتاوی ہندیہ'' میں یہ تفصیل مذکور ہے، ملاحظہ ہو: ''**إذا صاموا بشهادة الواحد وأكملوا ثلاثين يوما ولم يروا هلال شوال، لا يفطرون فيما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى للاحتياط، وعن محمد: إنهم يفطرون، كذا في التبيين**''۔ (الهندية: ۱/۱۹۸، کتاب الصوم، ط: زکریا)

اور ردالمحتار میں بھی یہی تفصیل نقل کی گئی ہے کہ شیخین کی رائے یہ ہے کہ افطار کرنا حلال نہ ہوگا؛ بلکہ وہ شاہد جس نے ثبوت رؤیت ہلال رمضان کی شہادت دی وہ مستحق سزا ہے، کیونکہ یہ شخص واضح الکذب ہے۔ عبارت اس طرح ہے: ''**(قوله لايحل) أي الفطر إذا لم ير الهلال۔ قال في الدرر: ويعزر ذلك الشاهد أي لظهور كذبه**''۔ (۳/۳۶۰، کتاب الصوم، ط: زکریا) اور امام محمدؒ کی رائے بھی وہی لکھی ہے جو بحوالہ فتاوی ہندیہ اوپر مذکور ہوئی ہے اور ''فتاوی ہندیہ'' میں امام محمدؒ کے مذہب کے بارے میں شمس الائمۃ الحلوانی کی بھی یہی رائے لکھی ہے کہ یہ مذہب اصح ہے، اور علامہ شامی نے اس قول کے اصح ہونے کی علت بحوالہ ''غایۃ البیان'' یوں تحریر فرمائی کہ امام محمدؒ کی رائے کے اصح ہونے کی علت یہ ہے کہ تیس روزے مکمل کرنے کے بعد افطار کا حکم اس ایک شخص کی شہادت سے ابتداءً ثابت نہیں ہورہا ہے، جس نے ثبوت رمضان کی شہادت دی تھی، بلکہ بناءً وتبعاً ثابت ہورہا ہے اور بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو اس طرح قصداً ثابت نہیں ہوتی ہے، لیکن ضمناً ثابت ہوجاتی ہیں، عبارت اس طرح ہے:

''**قال في غاية البيان: وجه قول محمد وهو الأصح: أن الفطر ما ثبت بقول**

الواحد ابتداءً بل بناءً وتبعًا، فکم من شیئ یثبت ضمناً و لا یثبت قصداً۔
(ردالمحتار: ۳/۳۶۰، ط:زکریا)

شمس الأئمہ الحلوانی نے اس کی ایک نظیر پیش فرمائی کہ ثبوت نسب کے سلسلہ میں بچہ جنانے والی دایہ واحدہ کی شہادت معتبر ہے اور اسی شہادت کے ذریعہ اس بچہ کے لئے ثبوت وراثت بھی ضمناً ہوجائے گا، حالانکہ ایک دایہ کسی کے لئے ثبوت وراثت کی شہادت دے تو اس کی شہادت سے ثبوت وراثت نہیں ہوسکتا علی ہذا القیاس ثبوت رمضان ایک شخص کی شہادت سے قصداً واصالۃً ہوا اور اسی کے ضمن میں تیس روزے مکمل کرنے کے بعد چاند کی بصری رؤیت مطلع کے صاف ہونے کے باوجود نہ ہونے کی صورت میں بھی ضمناً چاند ثابت ہوجائے گا۔

قال شمس الأئمة فی شرح الکافی: وهو نظیر شهادة القابلة علی النسب فانها تقبل، ثم یفضی ذلک إلی استحقاق المیراث، والمیراث لا یثبت بشهادة القابلة ابتداءً۔ (ردالمحتار: ۳/۳۶۰، ط: زکریا)

حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے فرمایا کہ صورت مسئولہ مختلف فیہ ہے اور علامہ شامیؒ کا رجحان امام محمدؒ کے قول کی تصحیح وترجیح کی طرف ہے کہ صورت مذکورہ میں مطلع صاف ہونے کے باوجود عید منائی جائے گی، لیکن جہاں تشویش عوام کا اندیشہ ہو؛ شیخین کے قول پر فتوی دینا مناسب ہے۔(امدادالفتاوی: ۲/۱۰۶، ط: زکریا)

جواب:(۳)

(الف) رؤیت ہلال کے ثبوت کے شرعی ضابطے:

شریعت مطہرہ نے ثبوت ہلال کے لئے کچھ ضوابط متعین کئے ہیں، ان ضابطوں کی تفصیلات ذیل میں دی جارہی ہیں، اثبات ہلال کے وقت اگر یہ ضابطے پیش نظر رہیں تو شرعی طور پر ثبوت ہلال کے فیصلہ میں غلطی کے امکانات باقی نہیں رہتے ،بعض دفعہ مذکورہ شرعی ضابطوں کو نظر انداز کردینے کی وجہ سے یا ان سے ناواقفیت کی وجہ سے اس

مسئلہ میں فروگذاشت ہوجایا کرتی ہے۔وہ ضابطے یہ ہیں:

(۱) رؤیت عامہ:

اگر مطلع بالکل صاف ہے تو رؤیت ہلال کے ثبوت کے لئے ایک جم غفیر کی رؤیت کا اعتبار ہوگا؛ خواہ وہ چاند رمضان کا ہو یا شوال کا، ایک بڑی جماعت کے سلسلے میں مختلف اقوال موجود ہیں، تاہم سب اقوال میں ایک چیز مشترک ہے کہ سب دیکھنے والوں کی تعداد ایسی کثیر ہو کہ سب کا کذب پر اتفاق کرلینا محال ومتعذر ہو،اور یہ تعداد زمان ومکان کے لحاظ سے کثیر وقلیل بھی ہوسکتی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قال الجمع العظیم جمع یقع العلم بخبرهم ویحکم العقل بعدم تواطئهم علی الکذب۔(ردالمحتار: ۳/۳۵۶، کتاب الصوم، ط: زکریا)

اگر مطلع ابرآلود نہ ہو اور ایک جم غفیر چاند دیکھ لے تو عید الفطر اور رمضان کے چاند کے ثبوت کیلئے یہ رؤیت عامہ کافی اور قطعی ہے، اس کے بعد شہادت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

رمضان اور عید کے ہلال کے لئے یہی شرط ہے، امام ابوحنیفہؒ سے امام محمدؒ کی یہی روایت ہے، لیکن امام حسنؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے عید کے چاند کے سلسلہ میں ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول ہوگی ،جیسا کہ حقوق العباد میں قبول ہوتی ہے۔

فأما اذا لم یکن بالسماء علة فلا تقبل شهادة الواحد والمثنی حتی یکون امرًا مشهوراً ظاهراً فی هلال رمضان، وهکذا فی هلال الفطر فی روایة هذا الکتاب، وفی روایة الحسن عن ابی حنیفة رحمهما الله تعالی قال: تقبل فیه شهادة رجلین او رجل وامرأتین بمنزلة حقوق العباد۔(المبسوط للسرخسی: ۳/۱۴۰، کتاب نوادر الصوم، ط: دار الفکر، بیروت)

''درمختار'' میں ہے:

''**وبلا علة جمع عظیم یقع العلم الشرعی وهو غلبة الظن بخبرهم ۔۔۔۔وعن الامام انه یکتفی بشاهدین**''۔(درمختار: ۳/۳۵۶، کتاب الصوم، ط:زکریا)

(اور اگر مطلع ابر آلود نہ ہوتو ایک بڑی جماعت کا دیکھنا ضروری ہے؛ تاکہ علم شرعی حاصل ہواور علم شرعی سے مراد غلبۂ ظن ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دوگواہوں کی شہادت کافی ہے۔)

امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کو ترجیح دیتے ہوئے علامہ ابن نجیم مصریؒ وابن عابدین شامیؒ نے مطلع صاف ہونے کی صورت میں بھی دوشخصوں کی گواہی کو کافی خیال کیاہے اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ لوگ عموماً چاند دیکھنے میں سستی اور کاہلی برتتے ہیں۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

''**وینبغی العمل علیها فی زماننا ؛ لأن الناس تکاسلت عن ترائی الأهلة .**

(البحر الرائق:۲/۴۶۸، ط:دارالکتب العلمیة، بیروت)

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

''**أنت بصیر بأن کثیرا من الأحکام تغیرت لتغیر الأزمان، ولو اشترط فی زماننا الجمع العظیم لزم أن لایصوم الناس إلا بعد لیلتین أو ثلاث لما هو مشاهد من تعامل الناس**''۔(ردالمحتار:۳/۳۵۷، کتاب الصوم، ط:زکریا)

(عیاں راچہ بیاں کہ بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں، اگر ہمارے زمانے میں شہادت کیلئے بڑی جماعت کی شرط رکھی جائے تو لوگ دودن یا تین دن کے بعد ہی روزہ رکھ سکیں گے، کیونکہ اس سلسلہ میں لوگوں کی سستی ایک عام بات ہوگئی ہے)۔

مطلع صاف ہونے کی صورت میں اگر شہر کے رہنے والے ایک شخص نے اونچی جگہ سے چاند دیکھا یا شہر سے باہر رہنے والے ایک شخص نے چاند دیکھا تو اس ایک شخص

کی شہادت بھی معتبر ہوگی۔

''**ذکر الطحاوی أنه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع، وإلیه الإشارة فی کتاب الاستحسان، وکذا إذا کان علی مکان مرتفع فی المصر**''۔(در المختار:۳/۳۵۷، کتاب الصوم: ط،زکریا)

(امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کی شہادت قبول ہوگی اگر وہ بیرون شہر سے آیا ہو؛ کیونکہ وہاں رکاوٹیں کم ہوتی ہیں۔''کتاب الاستحسان'' میں اس کی طرف اشارہ ہے، اسی طرح ایک شخص کی گواہی کافی ہوگی اگر اسے بلند مقام سے دیکھا ہو، اگر چہ شہر کا رہنے والا ہو۔)

'' **وعلی قول الطحاوی اعتمد الامام المرغینانی وصاحب الأقضیة والفتاوی الصغری**''.(فتاوی عالمگیری، کتاب الصوم، ۱/۱۹۸، ط:زکریا)

(امام طحاویؒ کے قول کو امام مرغینانی صاحب ''ہدایہ'' نے ترجیح دی ہے اور اسی طرح اس قول کو ''الأقضیة والفتاوی الصغری'' کے مصنف نے راجح قرار دیا ہے۔)

فقہاء کرام نے بعض علامات کو بھی غلبۂ ظن کے لئے کافی قرار دیا ہے۔

''**یلزم أهل القری الصوم بسماع المدافع أو رؤیة القنادیل من المصر ؛ لأنه علامة ظاهرة تفید غلبة الظن، وغلبة الظن حجة موجبة للعمل**''۔ (رد المحتار: کتاب الصوم، ۳/۳۵۴، ط:زکریا)

(شہر سے توپ کی آواز سنائی دے یا روشنی نظر آئے تو دیہات کے رہنے والوں کے لئے روزہ رکھنا ضروری ہوگا؛ کیونکہ ان ظاہری علامتوں سے غلبہ ظن کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور غلبۂ ظن کسی عمل کے وجوب کیلئے حجت ہے۔)

ہمارے خیال میں فی زمانہ امام حسن کی روایت کو ترجیح حاصل ہونی چاہئے، کیونکہ رؤیت ہلال کے مسئلہ میں بنیادی عنصر قاضی یا ہلال کمیٹی کو اطمینان قلب ہونا ہے، اس کی تائید رؤیت ہلال سے متعلق دوسری فقہی جزئیات سے ہوتی ہے، بیرون شہر سے وارد

شخص کی رؤیت ہلال کی اطلاع یا بلند مقام پر سے دیکھنے والے کی شہادت کی اساس وبنیاد پر بصری رؤیت کا فیصلہ کردیا جاتا ہے، جب کہ مطلع صاف ہو، البتہ شاہد کا عادل ہونا شرط ہے، اس کی وجہ تیقن کا حصول ہے۔

"لأنه يتيقن فى الرؤية فى الصحارى ما لم يتيقن فى الأمصار لما فيها من كثرة الغبار، وكذا إذا كان فى المصر فى موضع مرتفع، وهلال الفطر إذا كانت السماء مصحية كهلال رمضان، فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن"۔ (البحر الرائق: ۲/۴۷۰، ط:دار الكتب العلميه، بيروت)

(۲) خبر مستفیض:

مطلع اگر صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے تو رمضان المبارک اور عید دونوں کے لئے خبر مستفیض شرط ہے ،خبر مستفیض سے مراد ایسی خبر ہے جس کو بکثرت -ایسی جگہ کے بارے میں جہاں رؤیت ہوچکی ہے-ایسے لوگ بیان کریں جن کا کذب پر اتفاق محال ہو،ایسی جگہ آکر بیان کریں جہاں ابھی تک رؤیت ثابت نہیں ہوئی ہے،صرف سنی سنائی باتوں اور افواہ سے کوئی خبر؛خبر مستفیض کا درجہ حاصل نہیں کرتی۔

" إن المراد بالاستفاضة تواتر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت إلى البلدة التى لم يثبت بها لا مجرد الاستفاضة"۔ (حاشيه البحر الرائق :كتاب الصوم، ۲/۴۷۲، ط:دار الكتب العلمية،بيروت)

علامہ رحمتی فرماتے ہیں:

استفاضہ کا مطلب یہ ہے کہ جہاں چاند ہوا ہے وہاں سے متعدد جماعتیں آئیں، ہر جماعت یہ خبر دے کہ اس شہر کے مسلمانوں نے چاند دیکھ کر روزہ رکھا ہے، محض خبر کا پھیل جانا کہ یہ بھی معلوم نہ ہو کہ کس نے یہ بات کہی ،خبر مستفیض نہیں ہے۔

" قال الرحمتى : معنى الاستفاضة أن تأتى من تلك البلدة جماعات متعددون، كل منهم يخبر عن أهل تلك البلدة أنهم صاموا عن رؤيته، لا مجرد

الشيوع من غير علم عن إشاعته"۔ (ردالمحتار: ۳/۳۵۹، كتاب الصوم، ط:زكريا)

فى الذخيرة: قال شمس الأئمة الحلوانى: الصحيح من مذهب اصحابنا أن الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين اهل البلدة الاخرى يلزمه حكم هذه البلدة اهـ ومثله فى الشرنبلالية عن المغنى۔ (ردالمحتار: ۳/۳۵۹، كتاب الصوم، ط:زكريا)

(اور اگر خبر مستفیض متحقق ہو جائے دوسرے شہر کے باشندوں کے درمیان تو اس شہر کا حکم ان کیلئے لازم ہوگا۔)

جس طرح متعدد آنے والی جماعتوں کی خبریں مستفیض کا درجہ حاصل کرلیتی ہیں، اسی طرح متعدد تحریریں -چاہے تحریر خط کی صورت میں ہو یا ٹیلی گرام کی صورت میں ہو- خبر مستفیض کا درجہ حاصل کرلیں گی ،لیکن اس شرط کے ساتھ کہ تحریر میں تعداد کثرت ہو۔

مولانا عبدالحئ فرنگی محلیؒ فرماتے ہیں:

''دررؤیت ہلال شہرت اخبار معتبر است ، اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گذشتہ درآنجا رؤیت ہلال شدہ یابوساطت تاربرقی ،دریافت ایں امر شدتا وقتے کہ شہرت آں از تحریرات کثیرہ واخبار عدیدہ معلوم نشود اعتبار آں نہ باید ساخت''۔(مجموعۃ الفتاوی علی خلاصۃ الفتاوی:۱/ ۲۶۴، مکتبہ اشرفیہ دیوبند)

(رؤیت ہلال کے ثبوت کیلئے وہی خبر معتبر ہے جو مشہور ہوجائے، اگر کسی مقام سے خبر پہنچے کہ وہاں گذشتہ شب چاند کی رؤیت ہوئی ہے یا ٹیلی گرام کے ذریعہ یہ بات معلوم ہوئی ہے تو اس خبر کا اس وقت تک اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک کہ متعدد تحریروں اور مختلف خبروں کے ذریعہ اس کی تصدیق نہ ہوجائے)۔

(۳) شہادت علی الرؤیۃ:

مطلع اگر ابر آلود ہوتو رمضان المبارک کے چاند کے ثبوت میں اور عید الفطر کے چاند کے ثبوت میں فقہاء نے فرق کیا ہے،جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف: مطلع اگر ابر آلود ہوتو رمضان المبارک کے چاند کے سلسلہ میں ایک دیندار پابندِ شریعت مسلمان مرد یا عورت کی خبر پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے، جبکہ وہ خبر دیں کہ انہوں نے بذاتِ خود، بچشم خود چاند دیکھا ہے۔

وقبل بلا دعوى ولا بلفظ اشهد وبلا حكم ومجلس قضاء لانه خبر لا شهادة للصوم مع علة كغيم وغبار خبرُ عدلٍ او مستور۔ (الدر المختار: ۳/۳۵۲، ط: زکریا)

(رمضان المبارک کے چاند کی رؤیت ایک مرد یا ایک عورت کی خبر سے ثابت ہوجاتی ہے اگر مطلع بادل یا غبار یا دھوئیں کی وجہ سے صاف نہ ہو۔)

اسی طرح الفقہ المیسر میں ہے:

تثبت رؤية الهلال لرمضان بخبر رجل او امرأة۔۔۔اذا كانت بالسماء علة من غيم او غبار او دخان۔ (الفقہ المیسر: ۱۷۰، ط: المؤسسة الصحافة، لکھنؤ)

(رمضان المبارک کے چاند کے ثبوت کے لئے اگر مطلع ابر یا غبار یا دھنویں کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے صاف نہ ہوتو ایک عادل مرد یا عورت کی خبر کافی ہے)۔

شہادت ہلال کی شرطیں:

(۱) شاہد کا مسلمان ہونا۔(۲) عاقل ہونا۔(۳) بالغ ہونا۔(۴) بینا ہونا۔(۵) شاہد کا عادل ہونا۔(۶) لفظ شہادت کا ہونا۔(۷) جس واقعہ کی شہادت ہوا سے بچشم خود دیکھنا۔(۸) مجلس قضاء کا ہونا۔

شہادت کے باب میں پانچویں شرط عدالت ہے:

عدالت کی تعریف:

گواہوں کے عادل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ گواہ کبیرہ گناہ سے بچتا ہو اور صغیرہ گناہ پر اصرار نہ کرتا ہو اور اس کی نیکیاں برائیوں پر غالب ہو، محدود فی القذف کے سوا کسی شخص سے کوئی گناہ کبیرہ صادر ہوجائے اور وہ شخص اس گناہ کبیرہ سے سچی توبہ

کرلے تو توبہ کے بعد اس کی شہادت معتبر وقابل قبول ہوگی۔ اور اس پچھلے گناہ کبیرہ کا کوئی اثر اس کی عدالت پر باقی نہ رہے گا۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ غیر عادل کی شہادت بربنائے عدم اطمینان فی امور الدین غیر معتبر ہے، لیکن دوسری طرف امام ابویوسفؒ کے قول کو نقل کیا گیا جس میں اس غیر عادل فاسق کی گواہی کو معتبر مانا گیا جو بامروت ہو، معاشرہ میں لوگ عمومی طور سے اسے سچا سمجھتے ہوں۔

"**الفسق لا يمنع أهلية الشهادة عندنا، وإنما يمنع أداء الشهادة لتهمة الكذب۔۔۔وعن أبي يوسف** رحمه الله: **إن كان الفاسق وجيهاً ذا مروة جازت شهادته، لأن مثله لا يكذب**"۔ (قاضی خان علی الهندیة: ۲/۴۶۰، ط: زکریا)

اورشہادت کا تعلق باب قضاء سے ہے اور باب قضاء میں امام ابویوسفؒ ہی کا قول معتبر ہوتا ہے، اس لئے فاسق کی شہادت معتبر ہونی چاہئے، جو بظاہر صوم وصلوۃ کا پابند ہو، حیادار اور بامروت انسان ہو، جسے لوگ اپنے ماحول میں صادق الوعد اور عادل پرست سمجھتے ہوں، تو ایسے فاسق کی شہادت صوم وافطار کے باب میں قابل عمل اور قابل حجت ہونی چاہئے۔

علامہ شامی نے بھی فاسق شخص کی خبر کو کافی سمجھا ہے، اگر قاضی کو اس کی خبر کی سچائی کے سلسلہ میں ظن غالب ہوجائے۔

"**فإن تحرى القاضي الصدق في شهادته تقبل وإلا فلا**"۔ (رد المحتار: ۸/۱۷۸، کتاب الشهادات، ط: زکریا)

جس کی تائید اس جزئیہ سے بھی ہوتی ہے کہ اہل ہویٰ رافضی وغیرہ کی شہادت فاسق ہونے کے باوجود معتبر ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا فسق مفضی الی الکفر نہ ہو۔

"**(تقبل من أهل الأهواء) أي أصحاب بدع لا تكفر كجبر وقدر ورفض وخروج الخ۔۔**" (الدر المختار: ۸/۱۸۸، کتاب الشهادات، ط: زکریا)

اورحضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدالت کا تعلق ظاہر حال سے ہے، اس لئے

اگر چاند دیکھنے والا سماج میں جھوٹا نہیں سمجھا جاتا اور صوم وصلوۃ کا پابند ہے تو اس کی شہادت معتبر ہونی چاہئے، کیونکہ عموما ایسے لوگوں پر اعتماد کرلیا جاتا ہے۔

والشرط هو العدالة الظاهرية عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وأما الحقيقية وهي الثابتة بالسؤال عن حال الشهود بالتعديل والتزكية ليست بشرط، وعند أبي يوسف ومحمد عليه الرحمة أنها شرط، كذا في البدائع۔ (فتاوی ہندیہ: ۳/ ۴۵۰، کتاب الشہادات، ط: زکریا)

مفتی اعظم حضرت مولانا کفایت اللہ صاحبؒ سے کسی نے سوال کیا کہ یہاں دیہات میں عدالت بالکل مفقود ہے، اکثر لوگ داڑھی منڈے ہیں اور جو داڑھی والے ہیں وہ بھی ناچ گانے سنتے ہیں، اگر چہ نماز بھی پڑھتے ہیں، اور وعظ بھی سنتے ہیں، تو کیا ان کی شہادت معتبر ہوگی؟ اس پر حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ اگر امام کو ان کی صداقت کا یقین ہوجائے تو ان کی گواہی معتبر ہوگی۔ (کفایۃ المفتی: ۴/ ۲۱۷، کتاب الصوم، ط: زکریا)

اس عاجز کے خیال میں اس دور قحط الرجال کے اندر شہادت کے معتبر ہونے کے لئے صرف اتنا کافی ہونا چاہئے کہ وہ سچا ہے اور نماز روزہ کا پابند ہے، کیونکہ صرف اتنے ہی سے غلبہ ظن حاصل ہوجائے گا جو موجب للحکم ہے۔

درمختار میں ہے:

"**فلو قضى بشهادة فاسق نفذ وأثم فتح**"۔ (درمختار: ۸/ ۱۷۸، کتاب الشهادات، ط: زکریا)

وعبارة الدرر: حتى لو قبلها القاضي وحكم بها كان آثما، لكنه ينفذ، وفي الفتاوى القاعدية: هذا اذا غلب على ظنه صدقه۔ (ردالمحتار: ۳/ ۳۵۳، ط: زکریا)

فقہ کی مستند اور مشہور کتاب "معین الحکام" میں اس بحث کو ایک مستقل باب میں واضح طور پر بیان کیا ہے اور اُس کی بنیادی وجہ یہ قرار دی ہے کہ حق تعالی نے فاسق کی

شہادت کو رد کرنے کا حکم نہیں فرمایا ہے، بلکہ یہ فرمایا ہے کہ اس کی تحقیق کرلو، {إذا جاءَكُم فاسقٌ بِنَبأٍ فَتبيَّنُوا} جس کا مطلب یہی ہے کہ تحقیق سے اُس کا سچا ہونا ثابت ہوجائے تو قبول کرلو ورنہ ردکردو، تو جب حالات کا جائزہ لے کر قاضی کو اس کے سچا ہونے کا گمان غالب ہوجائے تو اس کی شہادت قبول کرسکتا ہے اور اس زمانہ میں جبکہ فسق کی بہت سی صورتیں مثلاً ڈاڑھی منڈوانا وغیرہ ایسی عام ہوگئی ہے کہ ان کی وجہ سے مطلقاً شہادت کو رد کردیا جائے تو بہت سے معاملات کا ثبوت کسی طرح بہم نہ پہنچے گا ، فقہاء کے اس مسلک پر عمل کے سوا کوئی چارہ نہیں، اسی لئے معین الحکام میں یہ تحقیق نقل کرنے کے بعد لکھا گیا ہے "**هذا هو الصواب الذي عليه العمل**" یعنی یہی صحیح ہے جس پر سب قضاۃ کا عمل ہے۔

یہ از قبیلۂ "**تغیر احکام بتغیر الازمان**" ہے، فقہاء کے نزدیک عرف بھی ایک اصل ہے، جب تک کہ وہ نص کے مقابل نہ ہو۔

اس تحقیق میں معین الحکام کے یہ الفاظ خاص طور سے قابل لحاظ ہیں:

"**قال القرافي في باب السياسة: نص بعض العلماء على انا اذا لم نجد في جهة الا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورًا للشهادة عليهم، ويلزم ذلك في القضاة وغيرهم لئلا تضيع اليه المصالح، قال: وما أظن احدا يخالف في هذا، فإن التكليف شرط في الا كمان، وهذا كله للضرورة لئلا تهدر الاموال وتضيع الحقوق**"۔ (معين الحكام: ۱۱۷، الباب الثاني والعشرون، ط: دارالفكر، بيروت - مأخوذ از رؤيت هلال لمفتي شفيع صاحب عثماني عليه الرحمة: ص: ۵۷-۵۶، ط: ادارة المعارف، كراچی)

نیز مستور الحال کی شہادت رؤیت ہلال عید کے لئے تو غیر معتبر ہے، البتہ اس کی خبر ہلال رمضان کے لئے معتبر ہونی چاہئے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"**وتقبل شهادة المسلم والمسلمة عدلا كان الشاهد أو غير عدل،**

والمراد بغير العدل المستور". (شامي: كتاب الصوم، ۳/۳۵۲، ط: زكريا)

"تأويل قول الطحاوي عدلا كان أو غير عدل أن يكون مستوراً"۔ (هدايه: ۱/۲۱۵، ط: اشرفی بکڈپو، دیوبند)

اسی مقام پر ہدایہ کے حاشیہ پر یہ عبارت ہے: **"وفي رواية الحسن وهي المذكورة تقبل شهادة المستور، وبه أخذ الحلواني"**۔ جومستور الحال کی شہادت کے معتبر ہونے پر دال ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

والطحاوي رحمه الله لم يشترط العدالة في هذه الشهادة، ومن المشائخ من قال: اراد به المستور، وهكذا ذكر في النوادر ان شهادة المستور تقبل، وبه اخذ شمس الائمة الحلواني۔ (خلاصة الفتاوی: ۱/۲۴۸، ط: مکتبه اشرفیه، دیوبند)

(ب) مطلع ابرآلود ہونے کی صورت میں ثبوت ہلال عید کیلئے خبر کافی نہیں ہے، بلکہ باقاعدہ شہادت ضروری ہے اور نصاب شہادت یہ ہے کہ دوآزاد پابند شریعت مسلمان مرد یا ایک مرد اور دوعورتیں رؤیت ہلال کمیٹی، قاضی، مفتی یا عالم کے پاس رؤیت کی شہادت دیں اوران حضرات کے ذریعہ ان کی شہادت قبول کرلی جائے۔

وشرط للفطر مع العلة والعدالة نصاب الشهادة ولفظ اشهد وعدم الحد في قذف لتعلق نفع العبد۔ (الدرالمختار: ۳/۳۵۳، ط: زکریا)

"وتثبت رؤية الهلال للعيد بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين إذا كانت بالسماء علة من غيم أو غبار أو دخان"۔ (الفقه الميسر: ۱۷۰، ط: مؤسسة الصحافة، لكهنؤ)

(ہلال عید کے ثبوت کے لئے دومردوں یا ایک مرد اور دوعورتوں کی شہادت ضروری ہے، اگرمطلع ابروغبار یا دھویں کی وجہ سے صاف نہ ہو۔)

(مطلع ابرآلود ہونے کی صورت میں عید کے چاند کے ثبوت کیلئے دوآزاد عادل مرد یا ایک آزاد عادل مرداور دوآزاد عادل عورتوں کی شہادت شرط ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ایک صورت میں خبر مطلوب ہے، اور ایک صورت میں شہادت مطلوب ہے، یعنی:

الف: مطلع ابرآلود ہو اور مسئلہ ہلال رمضان کا ہوتو اس صورت میں خبر مطلوب ہے۔

ب: مطلع ابرآلود ہوتو ہلال عید کے لئے شہادت مطلوب ہے۔

(۴) شہادت علی الشہادۃ:

اگر اصل شاہد کیلئے دارالقضاء یامفتی یا کمیٹی کے سامنے حاضر ہونا ممکن نہ ہوتو اصل گواہ دوثقہ آدمیوں کو گواہ بنا کر اپنی طرف سے دارالقضاء، مفتی یا کمیٹی کے سامنے شہادت کا فریضہ انجام دینے کے لئے بھیجیں اور وہ دونوں گواہ قاضی، مفتی یا کمیٹی کے سامنے حاضر ہوکر شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں آدمی نے شہادت دی ہے کہ اس نے چاند دیکھا ہے اور انہوں نے ہمیں گواہ بنا کر بھیجا ہے کہ ہم آپ تک ان کی گواہی پہنچادیں، یہ ثبوت ماہ رمضان وہلال عید کیلئے ہے، اگر یہ گواہ اپنی طرف سے ایک گواہ بھیجے تو کافی ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ ہرگواہ اپنی طرف سے دودوگواہ بھیجے۔

وهي مقبولة بشرط تعذر حضور الاصل بموت او مرض او سفر، وفي رد المحتار: اشار إلى ان المراد بالمرض ما لا يستطيع معه الحضور إلى مجلس القاضي كما قيده في الهداية، وان المراد بالسفر الغيبة مدته۔(الدرالمختار: ۸/۲۲۵، کتاب الشهادات، ط: زکریا)

ہندیہ میں ہے:

لا تجوز على شهادة رجل اقل من شهادة رجلين او رجل وامرأتين، وكذا على شهادة المرأة، وهذا عندنا، كذا في الخلاصة۔ رجلان شهدا على شهادة رجلين او على شهادة قوم جاز عندنا، كذا في فتاوى قاضي خان۔(الهندية: ۳/۵۲۳-۵۲۴، کتاب الشهادات، ط: زکریا)

شامی میں دوسری جگہ پر ہے:

وتقبل شهادة واحد على أخر بخلاف الشهادة على الشهادة فى سائر الاحكام۔الخ۔۔(ردالمحتار: ۳/۳۵۴، کتاب الصوم، ط:زکریا)

(۵) شہادت علی قضاء القاضی:

مفتی یا قاضی کی مجلس میں شرعی شہادت پیش ہواور مجلس میں دودیندار پابند شرع مسلمان شروع سے آخر تک حاضر ہوں اور وہ پھر کسی دوسرے مقام کے قاضی یا مفتی کے سامنے حاضر ہوکر شہادت دیں کہ فلاں مقام پر قاضی یا مفتی کی مجلس میں ہمارے سامنے رؤیت ہلال کی شہادتیں پیش ہوئی ہیں اور ان کی شہادت کی سماعت کے بعد قاضی یا مفتی نے رؤیت ہلال کا فیصلہ کردیا ہے، تو یہ بھی ثبوت ہلال رمضان وعید کیلئے کافی ہے۔

شهدوا انه شهد عند قاضى مصر، كذا شاهدان برؤية الهلال فى ليلة كذا، وقضى القاضى به ووجد استجماع شرائط الدعوى قضى اى جاز لهذا القاضى ان يحكم بشهادتهما، لان قضاء القاضى حجة، وقد شهدوا به، لا لو شهدوا برؤية غيرهم لانه حكاية۔(الدر المختار: ۳/۳۵۸-۳۵۹، کتاب الصوم، ط:زکریا)

(۶) کتاب القاضی الی القاضی:

ایک جگہ کے قاضی یا مفتی کے سامنے شرعی شہادت پیش ہوئی اور اس نے رؤیت ہلال کا فیصلہ کردیا، اب وہ دوسرے مقام کے قاضی یا مفتی کے نام دو دیندار مسلمان کے سامنے خط لکھے کہ میرے سامنے شرعی شہادت پیش ہوئی ہے، جس کی بناء پر میں نے رؤیت ہلال کا فیصلہ کیا ہے، اور اس پر دستخط کرے اور مہر لگائے، پھر ان کو سنا کر بند کرکے مہر لگاکر ان کے حوالے کردے، وہ دونوں شخص وہ خط لے کر دوسرے مقام کے قاضی یا مفتی کے پاس جائیں اور گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی یا مفتی کا مکتوب ہے، اس نے ہمارے سامنے اس خط کو لکھا ہے اور لکھنے کے بعد پڑھ کر سنایا ہے اور ہمارے حوالے کیا ہے کہ ہم آپ تک یہ مکتوب پہنچادیں، تو دوسری جگہ کا قاضی یا مفتی اس کو منظور کرکے اعلان کرسکتا ہے، یہ بھی ثبوت ہلال کیلئے حجت ہے۔مگر یہ حجت اسی وقت ہے کہ

جب وہ دونوں شخص گواہی دیں کہ فلاں قاضی یا مفتی نے ہمارے سامنے اس خط کو لکھا ہے اور پڑھ کر سنایا ہے اور ہمارے حوالے کیا ہے، اگر اس طرح کی شہادت نہ دیں، محض ایک خط کی حیثیت سے صرف پہنچادیں تو اس کی حیثیت ایک خط کی ہوگی۔

القاضى يكتب إلى القاضى فى كل حق، به يفتى استحساناً غير حد وقود للشبهة۔۔۔ وقرأ الكتاب عليهم او أعلمهم بما فيه، وختم عندهم اى عند شهود الطريق، وسلم الكتاب اليه بعد كتابه عنوانه فى باطنه وهو ان يكتب فيه اسمه واسم المكتوب اليه وشهادتهما فلو كان العنوان على ظاهره لم يقبل، قيل هذا فى عرفهم، وفى عرفنا يكون على الظاهر فيعمل به، واكتفى الثانى بان يشهدهم انه كتابه۔۔۔ فاذا وصل إلى المكتوب إليه نظر إلى ختمه اوّلا ولا يقبله اى لا يقرؤه الا بحضور الخصم وشهوده۔۔۔ ولا بد من مسافة ثلاثة ايام بين القاضيين، كالشهادة على الشهادة۔(الدر المختار: ۸/۱۳۱ تا ۱۳۹، کتاب القضاء، ط:زکریا)

لہٰذا ثبوت رؤیت سے متعلق درج بالاطُرق موجبہ میں سے کسی بھی طریقہ سے پورے ہندوستان میں سے کسی بھی جگہ سے موصول شدہ خبر وشہادت حجت شرعیہ ہے اور اس کو تسلیم کرکے اس کے مطابق عمل کرنا واجب ولازم ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: (روزہ وغیرہ کے لئے) اگر دوسری جگہ سے خبر آجاوے تو اس کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ طریق موجب سے پہنچے اور طریق موجب یہ ہیں: ایک شہادت بالرؤیت، دوسرے شہادت علی الشھادۃ بالرؤیت، تیسرے شہادت علی حکم الحاکم، چوتھے استفاضہ جو حکم حاکم میں ہے، اور جب ان ذرائع سے خبر آئے گی تو اس پر عمل واجب ہے اور ظاہر ہے کہ ترک واجب معصیت ہے۔

(ب)

مسلمانوں کو ہر ماہ کی ۲۹/ تاریخ کو چاند دیکھنا چاہئے اور رمضان، شوال، ذی الحجہ کے مہینوں کے لئے خصوصی اہتمام کرنا چاہئے، اور چاند نظر آجائے تو فوراً بلا تاخیر چاند کمیٹی یا قاضی یا مفتی وغیرہ کے پاس حاضر ہوکر شہادت دینی چاہئے۔

اگر چاند دیکھنے والے کو یہ معلوم ہو کہ میری شہادت پر ثبوت رؤیت موقوف ہے، یعنی اس کے علاوہ کسی نے نہیں دیکھا اور اس کو اپنے حال کے لحاظ سے غلبۂ ظن ہے کہ اس کی شہادت رد نہ کی جائے گی تو اس پر شہادت دینا واجب ہوجاتا ہے، یہاں تک کہ اگر چاند دیکھنے والی پردہ نشین منکوحہ عورت ہے تب بھی اس رات گھر سے نکل کر قاضی کے سامنے شہادت پیش کرے، اگر شوہر اجازت نہ دے تو بلا اجازت نکل سکتی ہے۔

''درمختار'' میں ہے:

ویجب علی الجاریة المخدرة ان تخرج فی لیلتها بلا اذن مولاها وتشهد کما فی الحافظیة۔۔۔ علامہ شامیؒ اس پر حاشیہ تحریر فرماتے ہیں: **قوله ویجب علی الجاریة المخدرة ای التی لا تخالط الرجال، وکذا یجب علی الحرة ان تخرج بلا اذن زوجها، وکذا غیر المخدرة والمزوجة بلا ولی، قال: والظاهر ان محل ذلک عند توقف اثبات الرؤیة علیها والا فلا۔** (شامی: ۳/۳۵۳، ط: زکریا)

اگر خدانخواستہ اس کے علاقہ میں قاضی یا مفتی یا چاند کمیٹی میں سے کوئی نہ ہوتو ایسی صورت میں وہ جامع مسجد میں آئے اور رؤیت ہلال کی گواہی دے۔

اذا رأی الواحد هلال رمضان یلزمه ان یشهد بها فی لیلته حرًّا کان او عبداً، ذکراً کان او انثی، حتی الجاریة المخدرة تخرج وتشهد بغیر اذن مولاها، والفاسق اذا رأیه وحده یشهد؛ لان القاضی ربما یقبل شهادته لکن القاضی یرده، کذا فی الوجیز للکردری، هذا فی المصر۔ وأما فی السواد اذا رأی احدهم هلال رمضان یشهد فی مسجد قریته؟ وعلی الناس ان یصوموا بقوله بعد ان یکون عدلاً، اذا لم یکن هناک حاکم یشهد عنده، کذا فی المحیط۔ (الهندیه: ۱/۱۹۷، کتاب الصوم: ط: زکریا)

علامہ شامی فوری اطلاع دینے کی علت پر علامہ حلوانی کے حوالہ سے روشنی ڈالتے ہیں:

''قال الحلوانی: یلزم العدل ولو أمة أو مخدرة أن یشهد فی لیلة کی لا یصوم مفطرین، وهی من فروض العین''۔ (شامی: ۳/۳۵۲، ط: زکریا)

یعنی فوری اطلاع دینا ضروری ہے، تاکہ عید کے دن کوئی روزہ نہ رکھ لے اور یہ فرض عین ہے۔

اور احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رؤیت ہلال پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے علاقے کے قاضی کے پاس جاکر چاند دیکھنے کی شہادت دے، اگر نظام قضاء نہ ہوتو رؤیت ہلال کمیٹی کے پاس یا مقامی علماء- جن کے اوپر وہاں کے باشندگان مسلمان کا اعتماد ہو- کے پاس جاکر رؤیت ہلال کی شہادت دے، اگر اس منطقہ میں علماء بھی نہ ہوں اور نہ رؤیت ہلال کمیٹی ہوتو ایسی صورت حال میں جامع مسجد میں جاکر لوگوں کے سامنے شہادت دینا ضروری ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے چاند دیکھنے کے بعد آپ ﷺ کے پاس جاکر رؤیت ہلال کی خبر دی۔

عن ابن عمر قال: تراءی الناس الهلال فاخبرت رسول الله ﷺ أنی رأیته فصامه وامر الناس بصیامه۔ (ابوداؤد: کتاب الصوم، رقم الحدیث: ۲۳۴۲)

اسی طرح ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی شخص آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے اور رؤیت ہلال کی اطلاع دیتا ہے اور آپ ﷺ اس کی شہادت قبول فرماتے ہیں۔

عن ابن عباس رضی الله عنه قال: جاء اعرابی إلی النبی ﷺ فقال: انی رأیت الهلال، قال: أتشهد ان لا إله الا الله؟ أتشهد ان محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، قال: یا بلال! أذّن فی الناس ان یصوموا غدًا۔ (سنن الترمذی: باب فی الصوم بالشهادة، رقم الحدیث: ۶۹۱)

چاند دیکھنے والوں کا بیان شہادت ہے یا خبر؟

شہادت اور خبر دو چیزیں الگ الگ ہیں، ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں، مگر وہ بحیثیت شہادت ناقابلِ قبول ہوتے ہیں۔

وجہ یہ ہے کہ خبر کوئی حُجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کردے، جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ مانے گا، جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے، جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کرلیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اُس کے موافق فیصلہ دے اور فریقِ مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کرے۔

عام طور پر رؤیت ہلال عید کے معاملہ کو رسول اللہ ﷺ اور صحابۂ کرام نے شہادت کا معاملہ قرار دیا ہے، البتہ رمضان کے چاند میں خبر کو کافی سمجھا ہے، بشرطیکہ خبر دینے والا ثقہ مسلمان ہو، ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں ایک اعرابی کے اور ابوداؤد کی روایت میں حضرت ابن عمر کے واقعہ سے ثابت ہے (روایت اوپر گذرچکی) کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت ﷺ نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرمادیا، نصاب شہادت کو ضروری نہیں سمجھا، رمضان کے علاوہ دوسرے ہر چاند کی شہادت کے لئے نصاب شہادت اور اس کی تمام شرائط کو ضروری قرار دیا گیا اور سب فقہاء امت کا اس پر اتفاق ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اپنی کتاب ''نظام الفتاوی'' میں بالتفصیل مع تحقیق وتدقیق مسئلہ تحریر فرمایا ہے جو مندرجہ ذیل ہے:

''ہلال رمضان تو مطلقاً خبر سے متعلق ہے، باقی اور ہلال (عید وغیرہ) اگر حاکم یا والی مسلم یا قاضی شرع یا اس کا قائم مقام، جیسے رؤیت ہلال کمیٹی وغیرہ موجود ہوتو شہادت سے متعلق ہوتا ہے، ورنہ وہ بھی خبر شرعی سے متعلق ہوتا ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے:

وقیل بلا دعوی ولا بلفظ اشھد وبلا حکم ومجلس قضاء لانه خبر لا

شهادة''۔ (الدر المختار: ۳/۳۵۲، ط: زکریا)

'' وشرط للفطر مع العلة والعدالة نصاب الشهادة ولفظ اشهد وعدم الحد في قذف لتعلق نفع العبد۔۔۔۔۔۔۔ (ایضا: ۳/۳۵۳)

''ولو كانوا ببلدة لا حاكم فيها صاموا بقول ثقة وأفطروا بإخبار عدلين مع العلة للضرورة إلى الآخر''. (ایضا: ۳/۳۵۴)

اور اس کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں: **''قوله للضرورة الخ أي ضرورة عدم حاكم شهد عنده''**۔

اس لفظ ''للضرورة'' سے معلوم ہوا کہ اگر حاکم شرع یا اس کا قائم مقام موجود ہوگا تو اس کو تقدم ہوگا اور فیصلہ کرنے کا استحقاق اسی کو رہے گا، اور مسلمان حاکم موجود ومیسر نہ ہونے کی صورت میں شہادت کی تمام شرائط ساقط الاعتبار نہ ہوں گی، بلکہ شروط ممکنہ کا اعتبار ضروری ہے، چنانچہ جزئیات ذیل میں عدد کا لزوم مصرح ہے، حالانکہ عدد بھی شروط شہادت میں سے ہے۔

''فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الحد في القذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه إن أمكن ذلك وإلا فقد تقدم، إنهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا والي فإن الناس يصومون بقول ثقة ويفطرون بإخبار عدلين للضرورة''۔ (البحر الرائق: ۲/۴۶۵، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اس جزئیہ میں ''إن أمكن'' اس پر دلیل ہے کہ شروط ممکنہ کا لحاظ ضروری ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ مطلع کے صاف نہ ہونے کی صورت میں ہلال رمضان کے ثبوت کے لئے شہادت ضروری نہیں ہے، بلکہ ایک عادل کی خبر بھی معتبر ہے، لیکن رمضان کے علاوہ دیگر مہینوں کے چاند کے ثبوت کے لئے شہادت کی شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، مثلا شاہد کا مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا، بینا ہونا، شاہد کا عادل

ہونا، لفظ شہادت ،مجلس قضاء ، نیز جس واقعہ کی وہ گواہی دے رہا ہے اس کو اس نے بچشم خود دیکھا ہو، واللہ اعلم ۔(مستفاد از رؤیت ہلال لمفتی محمد شفیع صاحبؒ)

نیز اس میں ایک شرط مجلس قضاء ہے، یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہوکر شہادت دے، پس پردہ یا دور سے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائرلیس ریڈیووغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص شہادت دے تو وہ شہادت نہیں، بلکہ محض ایک خبر کا درجہ رکھے گی، جن معاملات ومسائل میں خبر کافی ہے ان میں اُس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کے لئے شہادت ضروری ہے ان میں یہ خبر کافی نہ سمجھی جائے گی؛ اگر چہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

(ج)

رؤیت ہلال کا مسئلہ ان امور دینیہ میں سے ہے جن پر شریعت اسلامی نے عبادات اور بعض احکام کی بنیاد رکھی ہے،لہذا شریعت اسلامی نے اہل ایمان کو حکم دیا ہے کہ وہ قمری ماہ کی ۲۹/تاریخ کو چاند دیکھنے کا اہتمام کریں، فقہاء کرام کی صراحت کے مطابق ۲۹/شعبان اور ۲۹/رمضان کو چاند دیکھنے کا اہتمام کرنا فرض کفایہ ہے، اگر آبادی کے چندافراد نے بھی چاند دیکھنے کی کوشش نہیں کی تو ساری آبادی کے لوگ گنہگار ہوں گے۔

ہر وہ شخص جس نے چاند دیکھا ہو اس کے لئے ممکنہ عجلت کے ساتھ اپنے متعلقہ ذمہ داروں تک پہنچ کر شہادت دینا ضروری اور لازم ہے، تاکہ بروقت اعلان ہوسکے، پردہ نشین خواتین نے بھی اگر چاند دیکھا ہوتو ان کے لئے ذمہ داروں تک پہنچ کر شہادت دینا ضروری ہے، تاکہ تمام لوگ فرض روزہ اداء کرسکیں جو فرض عین ہے۔

”قال الحلوانی : یلزم الحق ولو أمة مخدرة أن یشهد فی لیلته کیلا یصبحوا مفطرین، وهی من فروض العین“۔(رد المحتار: ۳/۳۵۳،کتاب الصوم،ط: زکریا)

اوراگر ثبوت رؤیت ان کی شہادت پر موقوف ہے تو ان کے لئے ضروری ہے کہ فوری طور پر شہادت دیں،جیسا کہ شامی کی عبارت اوپر گزری، چنانچہ داماد آفندی رقم فرماتے ہیں:

”وفیه إشارة إلی أنه یشهد عند حاکم، والشهادة لازمة لئلا یفطر الناس إذا کان عدلاً“۔(مجمع الانهر: ۱/۳۵۱، کتاب الصوم، ط:مکتبه فقیه الامة، دیوبند)

شہادت اگر چہ تاخیر سے آئے اس کو قبول کرنا ضروری ہے ؛ جبکہ شرعی شہادت کاملہ ہو،اگر زوال کے بعد آئی ہے تو نماز دوسرے روز پڑھے،عید الاضحیٰ میں تیسرے روز تک کی اجازت ہے، ہاں اگر اس قدر تاخیر کی جس سے خود شاہدوں کے بارے میں یہ شبہ پیدا ہوجائے کہ انہوں نے قصداً تاخیر کی ہے، اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے اور حق ادا نہیں کیا تو اب قبول نہ کی جائے گی،لیکن زیادہ تاخیر کی کوئی معقول وجہ ہے تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی،البتہ رمضان پر چند ایام کی تاخیر یا عید الفطر میں چند گھنٹوں کی تاخیر یا چاند دوسری جگہ ثابت ہو چکا ہے، اس کی شہادت علی الشہادت پہنچنے میں تاخیر ہوئی ہوتو اگر چہ کافی تاخیر ہو،مثلاً عید الاضحیٰ میں آٹھ نودن کی تاخیر ہوجائے تب بھی حرج نہیں ہے ،عوام کا انتشار لائق اعتبار نہیں ہے ،ان کو مسئلہ سمجھنا چاہئے،چنانچہ علامہ قاضی خان تحریر فرماتے ہیں:

”إذا شهد الشهود علی هلال رمضان فی الیوم التاسع والعشرین إنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بیوم إن کانوا فی هذا المصر ینبغی أن لا تقبل شهادتهم لأنهم ترکوا الحسبة وإن جاؤوا من بعید جازت شهادتهم لانتفاء التهمة“۔
(قاضی خان علی هامش الهندیه: ۱/۱۹۸، ط: زکریا)

(جب گواہوں نے ۲۹/ رمضان میں یہ گواہی دی کہ انہوں نے شعبان کی انتیسویں کو چاند دیکھا تھا تو اگر وہ اسی شہر کے ہوں تو ان کی گواہی اس لئے قبول نہ ہوگی کہ انہوں نے اپنا فرض اور اخلاص کو ترک کیا ہے، اور اگر وہ دور جگہ سے آئے ہوں تو

ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی، کیونکہ کوتاہی اور عدم اخلاص کا شبہ نہیں ہے۔)

بلکہ انتشار وغیرہ کے خوف سے قبول نہ کرنے میں عید الفطر کی نماز قضاء ہوجائے گی اور قربانی وغیرہ احکام پر اثر پڑے گا، اس لئے بھی قبول کرنا ضروری ہوگا۔

قاضی خان فرماتے ہیں:

"فإن كانت صلوة الفطر في اليوم الاول بعذر يصلي في اليوم الثاني، وإن فاتت بغير عذر لا يصلي في اليوم الثاني"۔ (بهامش الهندية: ۱/۱۸۵، ط: زکریا)

(اگر کسی عذر کی بناء پر پہلے روز نماز عید الفطر نہ ہوئی تو دوسرے روز پڑھے اور بلا عذر کے چھوٹ گئی تو دوسرے روز نہیں پڑھی جائے گی) حضرت علامہ حصکفیؒ درمختار میں لکھتے ہیں:

"وتؤخر بعذر كمطر إلى الزوال من الغد فقط، فوقتهما من الثاني كالأول، وتكون قضاء لا أداء". (درمختار: ۳/۵۹، باب العیدین، ط: زکریا)

عید الفطر کی نماز کسی عذر کی وجہ سے جیسے بارش یا امام کے حاضر نہ ہونے کی وجہ سے دوسرے روز تک ہی مؤخر ہوسکتی ہے اور دوسرے روز اس کا وقت پہلے دن کی طرح ہے اور یہ دوسرے روز نماز پڑھنا قضاء ہوگا، ادا نہیں ہوگا، البتہ شہادت دینے میں تاخیر کرنا بعض صورتوں میں فسق کا موجب ہے جس سے شہادت مردود ہوجاتی ہے۔

"الاشباہ" میں ہے:

"شاهد الحسبة إذا أخر شهادته لغير عذر لا يقبل نفسه"۔ (الاشباہ والنظائر: ۲/۲۵۱، کتاب القضاء والشہادات والدعاوی، ط: مکتبہ نزار مصطفی الباز، مکة)

مگر علامہ رافعی نے حاشیہ ابوالسعود سے یہ بھی نقل کیا ہے:

"يشترط لفسقه بالتاخير بعد العلم بالحرمة من غير عذر ظاهر تعينه لأداء الشهادة".

اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر سے شہادت اس وقت مردود ہوتی ہے جب کہ:

(۱) بلا عذر ہو (۲) تاخیر کی حرمت کا علم ہو (۳) دوسرا کوئی اور اداء شہادت کے لئے نہ ہو۔

پس اگر بلا عذر شہادت دینے میں تاخیر کریں تو مذکورہ شرائط کے پائے جانے کی صورت میں چاند کے معاملہ میں بھی شہادت کا رد کردینا مناسب اور قرین قیاس ہے، کیونکہ جب معاملہ رمضان وعید کا ہوتا ہے تو اس کی اہمیت سب کو معلوم ہوتی ہے، پھر بھی شہادت میں تاخیر ضرور موجب فسق ہونا چاہئے۔

کیونکہ اس کی شہادت کو قبول کرنے کا مطلب لوگوں میں انتشار کو پھیلانا ہے، جو شرعاً ممنوع ہے، ارشاد باری ہے: **"الفتنة أشد من القتل"**۔ (سورۃ البقرۃ: آیت: ۱۹۱)

جواب: (۴)

(الف): قاضی کی شرائط

(۱) مرد ہونا (۲) عاقل وبالغ ہونا (۳) آزاد ہونا (۴) مسلمان ہونا (۵) عادل ہونا (۶) سمع اور بصر کا صحیح سالم ہونا (۷) احکام شرعیہ کا عالم ہونا۔

فاما ولاية القضاة: فلا يجوز تقليد القضاء الا لمن كملت فيه سبع شرائط: الذكورية، والبلوغ، والعقل، والحرية، والاسلام، والعدالة، والسلامة في السمع والبصر، والعلم۔ (الاحکام السلطانیه للامام ابو الحسن الماوردی: ۶۶، ۶۵، ۶۰، دار الکتب العلمیه، بیروت)

یوں تو قاضی کا انتخاب امام کی جانب سے ہوتا ہے لیکن جہاں امام نہ ہو وہاں بھی ضرورت شدیدہ کی بنیاد پر اجتماعی وملی مسائل کے حل کی غرض سے کسی کو شہر کے لوگ متفق ہوکر- جو شرائط قضاء رکھتا ہو- منتخب کر سکتے ہیں۔

ولو ان اهل بلد قد خلا من قاضٍ اجمعوا على ان قلدوا عليهم قاضياً۔ (ایضاً: ۷۳)

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

"وفی الفتح: إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الکفار کقرطبة الآن یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیاً"۔ (شامی:۸/۴۳، کتاب القضاء، ط: زکریا)

علامہ ماوردی آگے فرماتے ہیں: **ویجوز ان یکون القاضی عام النظر فی خصوص العمل، فیقلد النظر فی جمیع الاحکام فی محلة من البلد، فتنفذ جمیع احکامه فی المحلة التی عینت له**۔ (الاحکام السلطانیة:۶۷)

(کسی خاص شہر یا خاص مجمع پر اختیارات عامہ کے ساتھ قاضی کا تقرر کرنا جائز ہے اور وہ اسی خاص مفوضہ علاقہ پر اپنے احکام نافذ کرنے کا مجاز ہوگا۔)

اور آگے فرماتے ہیں:

فان قلد الحکم بین من ورد الیه فی داره او مسجده صح، ولم یجز له ان یحکم فی غیر داره ولا فی غیر مسجده، لانه جعل ولایته مقصورة علی من ورد الی داره ومسجده۔ (ایضًا:۶۹)

(اگر صرف ان لوگوں کے امور فیصل کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے جو اس کے مکان یا اس کے مسجد میں وارد ہوتو یہ تقرر بھی صحیح ہے، مکان یا مسجد کے علاوہ کسی جگہ کے معاملات سے تعرض کرنا جائز نہ ہوگا۔)

ان عبارتوں سے دو امور ثابت ہوتے ہیں:

(۱) جن بلاد میں مسلمان حاکم نہ ہو- جیسا کہ ہمارے ہندوستان جیسے ممالک کا حال ہے- وہاں مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ کسی عالم ثقہ ومتدین کو اپنا امام تسلیم کریں اور وہ قاضی وحاکم کے قائم مقام ہوگا۔

(۲) وہ عالم ثقہ حاکم کے قائم مقام اسی بلد کی حدود تک ہوگا، یعنی اس کا فیصلہ اس کی حدود ولایت تک محدود رہے گا اور لوگوں پر اس کے فیصلہ کو عمل میں لانا لازم ہوگا۔

مفتی کفایت اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں: جس امام کو تمام مسلمان اپنے امور دینیہ کی

اقامت کے لئے پسند کرکے مقرر کرلیں وہ سلطان کا نائب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔(کفایت المفتی: ج:۲/۲۳۷، کتاب القضاء، ط: زکریا)

مفتی صاحب کے فتوی کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ بہار اور اڑیسہ میں قاضی کا تقرر امیر کے تحت وجود میں آتا ہے اور امیر نائب سلطان کا درجہ رکھتا ہے ،تو قاضی کا فیصلہ بھی سلطان ہی کا درجہ رکھے گا، کیونکہ قاضی کا فیصلہ گویا امام ہی کا فیصلہ ہے، اس کی دلیل کے لئے صرف اتنا لکھ دینا کافی ہوگا کہ جہاں حاکم شرعی نہیں وہاں مسلمانوں کا کسی کو امام بنا کر اس کے پیچھے جمعہ پڑھ لینا کافی ہوجاتا ہے، کیا یہ امام نائب حاکم نہیں؟ اس کا جواز تو خود ہی نیابت حاکم کی طرف مشیر ہے۔

لہذا صوبہ بہار واڑیسہ اور ملک کے دیگر صوبوں میں، جہاں نظام قضاء موجود ہے، اگر وہاں کا قاضی چاند کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے تو اس کے حلقہ قضاء کے تمام مسلمانوں پر اس اعلان پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

(ب)

ریڈیو اور ٹیلیویژن کے ذریعہ اعلان:

ہلال کمیٹیوں کی طرف سے رؤیت کا اعلان ریڈیو اور ٹیلیویژن پر بھی کیا جانا چاہئے ،اس اعلان کو قبول کرنے میں شرعاً کوئی چیز مانع نہیں ہے، الا یہ کہ قرائن اس کے خلاف ہوں ،ایسی صورت میں اس کی تصدیق ٹیلیفون وغیرہ کے ذریعہ کرالینا چاہئے، ریڈیو اور ٹیلیویژن کی خبروں پر دینی معاملات میں بھی اعتماد کیا جاتا ہے۔

الحاج محمد بن عبدالوہاب اندلسی فرماتے ہیں:

"فقد تبین بهذا إن وسائل التبلیغ، کالتلیفون والتلغراف والرادیو وغیرها ، یعمل بها فی نقل ثبوت رؤیة الهلال، ولکن بشرط عدم البعد جدا"۔ (العذب الزلال:۱۷۳، ط: المدارس، الدار البیضاء، قطر)

(اس سے واضح ہوا کہ ذرائع ابلاغ ،مثلاً ٹیلیفون ،ٹیلیگراف، ریڈیو وغیرہ کو رؤیت

ہلال کے ثبوت کی خبر کونقل کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے ،بشرطیکہ بہت زیادہ دوری نہ ہو)۔

ان آلات جدیدہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی خبر کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کرنے سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ قرون سابقہ ماضیہ میں خبر رسانی کے کون سے طریقے موجود تھے،جس پر افطار وصوم کا وجود ہوجایا کرتا تھا،اس سلسلے میں خبر رسانی کے درج ذیل تین طریقے رائج ہونے کا پتہ چلتا ہے:

(۱) توپ کی آواز،(۲) ڈھنڈورچی کا اعلان،(۳) قندیلوں کی روشنی۔خبر رسانی کے ان تین طریقوں کے بارے میں فقہی روایت نقل کی جارہی ہے:

”**الظاهر أنه يلزم أهل القرى الصوم بسماع المدافع أو لرؤية القناديل من المصر، لأنه علامة ظاهرة تفيد غلبة الظن، وغلبة الظن حجة موجبة للعمل كما صرحوا به، واحتمال كون ذلک لغیر رمضان بعید**“۔ (شامی: ۳/۳۵۴،کتاب الصوم:ط:زکریا،حاشیہ بحر الرائق:۲/۴۷۲،ط:دارالکتب العلمیہ،بیروت)

مذکورہ بالا عبارت سے واضح طور سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی علامات کے بارے میں بار بار کے تجربہ کے بعد یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ ہمیشہ رؤیت کے اعلان ہی کے لئے ان علامات سے کام لیا جاتا ہے،اور یہ تجربہ یقین یا ظن غالب کا فائدہ پہنچادیتا ہے،اس لئے ان کے مقتضی پر عمل کرنا ضروری ہوگا،اگرچہ عقلی طور پر اس احتمال کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ یہ علامات اس غرض سے نہیں،بلکہ کسی اور غرض سے وجود میں لائی گئی ہوں،اس کے باوجود یہ احتمال ان کے موجب ہونے میں خلل انداز نہیں ہوتا،کیونکہ فقہی اصول ”**غلبة الظن حجة موجبة للعمل**“مسلمہ قاعدہ ہے،جس پر دیگر اور بھی مسائل کی بنیاد قائم ہے۔

ان تمام تفصیلات اور توضیحات کے بعد مروجہ خبر رسانی کے آلات کے بارے میں حکم صادر کرنا بعید از قیاس نہیں،بلکہ قریب از قیاس ہے اور بدیہی امر ہے کہ کسی

علامت کی صداقت کا بار بار ہونے والا تجربہ ایک سادہ اور غیر ناطق چیز توپ، قندیل وغیرہ کی علامت کو موجب عمل بنایا جاسکتا ہے،تو ریڈیو جو تفصیلات سے بھی آگاہ کرتا ہے اور جس کی اطلاع واعلان پر اطمینان توپ کی آواز یا میناروں کی روشنی سے حاصل شدہ اطمینان کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہوتا ہے،اور جس کے بارے میں تجربہ کی مدت بھی کافی طویل ہے،تو مذکورہ شرائط پر مشتمل ہونے کی حالت میں اعلان پر یقین آجانا یا کم سے کم اس کی صحت کا غلبۂ ظن حاصل ہوجانا بدیہی امر ہے اور اس بارے میں غلبۂ ظن ہی کافی اور حجت سمجھا جاتا ہے،جیسا کہ فقہی اصول ”**غلبة الظن حجة موجبة للعمل**“ مؤید ہے۔

اس لئے ریڈیو کے اعلان پر عمل کرنا خود رائی اور سلف کے طریق سے انحراف نہیں،بلکہ اگر بغور دیکھا جائے تو توپ کی آواز اور روشنی کے مقابلہ میں ریڈیو کی خبر افادۂ خبر اور حصول غلبہ ظن میں بدرجہا آگے ہے۔

ریڈیو کی خبر کو مخصوص شرائط کے ساتھ حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بھی معتبر فرمایا ہے،چنانچہ وہ ”آلات جدیدہ کے شرعی احکام“ میں لکھتے ہیں:

”جس شہر میں باقاعدہ قاضی یا ہلال کمیٹی نے کسی شہادت پر اطمینان کرکے عید وغیرہ کا اعلان کردیا ہو اس اعلان کو اگر ریڈیو پر نشر کیا جائے تو جس شہر کے قاضی یا ہلال کمیٹی نے یہ فیصلہ کیا ہے اس شہر اور اس کے مضافات ودیہات کے لوگوں کو اس اعلان پر عید وغیرہ کرنا جائز ہے،شرط یہ ہے کہ ریڈیو کو اس کا پابند کیا جائے کہ وہ چاند کے متعلق مختلف خبریں نشر نہ کریں،صرف وہ فیصلہ نشر کرے جو اس شہر کے قاضی یا ہلال کمیٹی نے اس کو دیا ہے،اور اس کو نشر کرنے میں پوری احتیاط سے کام لے،جن الفاظ میں فیصلہ کیا گیا ہے وہ الفاظ بعینہ نشر کئے جائیں،جس ریڈیو میں ایسی احتیاط کی پابندی نہ ہو اس کے اعلان پر عید وغیرہ کرنا کسی کے لئے درست نہیں۔(ص:۱۸۸،۱۸۹،ط:ادارۃ المعارف،کراچی)

بہتر تو یہ ہی ہوتا کہ قاضی یا امام خود ہی ریڈیو اور ٹیلیوژن پر اعلان کردیں،لیکن

چونکہ ہمارے اس ملک میں ریڈیو، ٹیوی اسٹیشنوں پر غیروں کا قبضہ ہے، اس لئے اگر وثوق سے معلوم ہوجائے کہ ان لوگوں کے اعلان میں غلطی کا وقوع بھی نہیں ہوا ہے تو ایسے اعلان پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

ریڈیو کی خبر کے بارے میں مولانا محمد منظور نعمانی صاحب لکھتے ہیں:

”رؤیت ہلال کے بارے میں ریڈیو کی خبر اور ٹیلی فون سے ملنے والی اطلاع نہ ہرصورت میں قابل قبول ہے اور نہ ہرصورت میں قابل رد اور نہ قابل اعتبار ہے، بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ جس ریڈیو اسٹیشن کے متعلق تحقیق سے یہ معلوم ہے کہ وہ رؤیت ہلال سے متعلق خبر دوسری خبروں کی طرح اپنے عام ذرائع معلومات کی بنا پر نشر نہیں کرتا؛ بلکہ کسی معتبر دینی مرکز یا علماء کی کسی جماعت سے یا کسی قابل اعتماد رؤیت ہلال کمیٹی کے فیصلہ کی دی ہوئی اطلاع پر اسی کے حوالہ سے نشر کرتا ہے، جیسا کہ پاکستان کے ریڈیو اسٹیشن اور اسی طرح دہلی کے آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن اور پٹنہ ریڈیو اسٹیشن کے بارے میں معلوم ہوا ہے، تو اس کی یہ خبر قابل قبول ہوگی اور اس کی حیثیت فیصلہ کے صرف اعلان کی ہوگی، جیسا کہ مختلف زمانوں میں رؤیت ہلال کے ثبوت کے بعد مختلف طریقوں سے اس کا اعلان کیا جاتا رہا ہے، اور اب بھی کیا جاتا ہے اور ان اعلانوں کو عمل کے لئے کافی سمجھا جاتا ہے“۔ (ماہنامہ الفرقان، شمارہ، اپریل ۱۹۸۷ء)

”مجلس تحقیقات شرعیہ، لکھنؤ“ نے اپنے بیان میں واضح کیا ہے:

ریڈیو کے جس اعلان پر صوم یا افطار صوم کا حکم دیا جائے گا اس کے لئے ضروری یہ ہے کہ تفصیل ہو اور ذمہ دار علماء کی طرف سے ہو یا کم از کم ذمہ دار کے حوالے سے ہو کہ انہوں نے باضابطہ شرعی شہادت لے کر چاند کے ہوجانے کا فیصلہ کیا ہے، مثلاً کوئی مسلمان ریڈیو اسٹیشن سے یہ اعلان کرے کہ ہمارے شہر کی فلاں ذمہ دار ہلال کمیٹی یا جماعت علماء یا قاضی شریعت (بتصریح نام) نے ثبوت شرعی کے بعد رؤیت ہلال کا اعلان کردیا ہے، اس طرح کی صراحت کے ساتھ کئے جانے والے اعلان پر صوم اور

افطار صوم درست ہے“۔

لہٰذا قاضی کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے، تو اس کا اعلان اس کے حدود ولایت وقضاء میں اعلان سلطان کے حکم میں ہوگا اور اس کے حدود قضاء میں سب مسلمانوں کو اس اعلان پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

(ج)

کیا قاضی کا فیصلہ محدود علاقہ میں قابل عمل ہوگا؟

اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی تشریحات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ اسی علاقے تک محدود ہوگا جس علاقے کے لئے اسے عہدۂ قضاء سپرد کیا گیا ہے، مقررہ حدود کے باہر قاضی کی حیثیت ایک عام آدمی کی طرح بلاامتیاز وتفریق ہے، یہی بات حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے اُس وقت تحریر فرمائی ہے، جبکہ حضرت علیہ الرحمہ دارالعلوم دیوبند کے مسند افتاء پر فائز تھے، ان کے الفاظ یہ ہے:

”اگر مفتی صاحب خود بھی آکر دوسرے شہر کے قاضی یا مفتی کے پاس اپنا فتوی بنابر شہادت بیان کریں جب بھی ان کے قول پر افطار کا حکم دینا اور افطار کرنا کسی کے لئے جائز نہیں۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند: ۲/ ۵۷۴، کتاب الصوم، ط: دارالاشاعت، کراچی)

ہندوستان وغیرہ ممالک کے کسی خطہ میں اگر رؤیت ہلال کے ثبوت ہوجانے کی وجہ سے رؤیت کا اعلان وفیصلہ کردیا گیا، تو جس خطہ میں یہ اعلان ہوا ہے اس خطہ میں قاضی یا حاکم کے حدودولایت تک وہ اعلان موجب عمل ہے؛ لیکن حدود ولایت سے باہر دوسرے خطوں میں وہ اعلان موجب عمل نہیں ہے، اور نہ دوسرے خطے کے قاضی کے لئے اس اعلان کی بنیاد پر رؤیت کا اعلان کرنا جائز ہے، جب تک کہ اس کے نزدیک طریق موجب سے رؤیت کا ثبوت نہ ہوجائے اور طریق موجب- جن سے باہر سے آنے والی رؤیت ہلال کی خبر کو معتبر تسلیم کیا جاتا ہے- چار ہیں، اور وہ یہ ہے: (۱) شہادۃ بالرؤیہ، (۲) شہادۃ علی الشہادۃ بالرؤیہ (۳) شہادۃ علی حکم الحاکم والقاضی (۴)

استفاضۂ خبر من جہات شتی۔ (کما فی امداد الفتاوی:۲/۹۹،۱۱۱،ط:زکریا)

”اعلم أن الهلال بالشهادة على الرؤية أو الشهادة على الشهادة أو الشهادة على القضاء أو استفاضة الخبر من جهات شتى۔ اهـ“ (معارف السنن: ۶/۱۳،باب ماجاء ان الصوم لرؤیۃ الہلال والافطار لہ،ط:القادر،کراچی)

ورنہ اس اعلان کی حیثیت دوسرے علاقہ کے مسلمانوں کے حق میں محض ایک خبر اور افواہ کی ہوگی اور اس کا درجہ دوسرے علاقہ والوں کے حق میں اعلان سلطان کا نہ ہوگا، ہاں جب تمام صوبے کے مسلمان کسی ایک بااثر شخصیت پر اعتماد کرلیں اور ان کو اپنے دینی معاملات کی انجام دہی کے لئے اپنا حکمراں تسلیم کرلیں تو پھر اس کا اعلان ان تمام صوبے کے لوگوں کے حق میں اعلان سلطان کا حکم رکھے گا۔

(و)

ریڈیو سے رؤیت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لئے معلن کا مسلمان ہونا ضروری ہونا چاہئے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے، **”لا يقبل قول الكافر في الديانات“** ۔(عالمگیری:۵/۳۴۲،ط:زکریا)

اور یہ مسلم اصول ہے جو قرآن مجید کی آیت سے ماخوذ بتایا جاتا ہے: **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**۔ (سورۂ نساء:۱۴۱)

لیکن فقہاء کرام کے اقوال میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلان کرنے والے کے لئے ثقاہت وغیرہ کی شرط نہیں ہے، بلکہ اگر منادی غیر ثقہ، فاسق وفاجر ہو پھر بھی اس کا اعلان واجب التسلیم ہوگا، **”خبر منادى السلطان مقبول، عدلا كان أو فاسقا، كذا في جواهر الأخلاطي اهـ“** ۔(فتاوی عالمگیری: ۵/۳۰۹، کتاب الکراھیة ،ط:زکریا)

پہلے زمانہ میں ہندوستان وغیرہ ممالک میں دھپڑے یا ڈھول بجا کر اعلان کیا جاتا تھا، لیکن اب وہ مفقود ہو رہا ہے، شاذ ونادر ہی کہیں کہیں اس سے اعلان کا کام لیا جاتا

ہے، اس لئے دور حاضر میں علماء وفقہاء نے اس کے قائم مقام ریڈیو کو قرار دیا ہے اور اسی کو منادی سلطان کی حیثیت دی ہے۔ (مستفاد از رؤیت ہلال لمولانا محمد میاں صاحبؒ)

معلوم ہوا کہ ریڈیو کے اعلان کو بہت سے ماہرین فقہ وفتاوی نے منادی سلطان کی خبر کا درجہ دیا ہے اور منادی سلطان کے سلسلہ میں ”فتاوی عالمگیری“ وغیرہ میں اس عبارت میں جہاں فاسق منادئ سلطان کی خبر کو مقبول قرار دیا گیا ہے، وہیں اس کے مسلمان ہونے کی کوئی تصریح نہیں کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ رؤیت ہلال کے معتبر ہونے کے لئے معلن کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، نیز اس سلسلہ میں ذیل کا جزئیہ ملاحظہ ہو:

”ولا يقبل قول الكافر في الديانات إلا إذا كان قبول قول الكافر في المعاملات يتضمن قبوله في الديانات، فحينئذ تدخل الديانات في ضمن المعاملات، فيقبل قوله فيها ضرورة، هكذا في التبيين“ ۔(فتاوی عالم گیری، کتاب الکراھیة، ۵/۳۰۸،ط:زکریا)

مذکورہ تصریحات فقہاء کی روشنی میں احقر کا ناقص خیال یہ ہے کہ ریڈیو سے رؤیت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لئے معلن کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی شخص اعلان کرے، اگر تجربات سے تصدیق ہوتی ہے کہ یہ شخص قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی کی طرف خبر کی صحیح نسبت کرتا ہے تو اس کے اعلان پر اعتماد کرنے کی گنجائش ہے۔

مگر یاد رہے کہ ریڈیو کے اس اعلان کی حیثیت منادی سلطان کی اسی قاضی کے حدود قضاء میں ہوگی جہاں سے وہ اعلان نشر ہو رہا ہے، دوسری جگہ نہیں۔

البتہ مذکورہ رؤیت ہلال کمیٹی کا فیصلہ جو قابل حجت ہے اس کا دائرہ کار محدود ہوگا، جس مقام کی ہلال کمیٹی یا (ثقہ معتبر عالم) نے یہ فیصلہ دیا ہے، اس شہر اور اس کے مضافات کی جتنی آبادیاں ہیں جو اس ہلال کمیٹی یا ثقہ معتبر عالم کی حدود اثر میں داخل

ہیں، صرف اس حد تک ان کا فیصلہ نافذ ہوگا ،اس کو ملک گیر پیمانے پر نافذ نہیں مانا
جاسکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس حکم کو ہم نے اخذ کیا ہے کتب فقہ کی ان جزئیات
سے جن میں شہر کے مضافات کے لئے توپ کی آواز ،ڈھنڈورچی کے اعلان اور قندیلوں
کی روشنی کو ثبوت کے لئے کافی سمجھا گیا ہے،لہذا جب مقیس علیہ میں تخصیص ہوتو مقیس
میں بدرجہ اولی تخصیص ہوگی، اس میں تعمیم نہیں ہوسکتی ، حاصل اس کا یہ ہوا کہ ریڈیو کی اس
خبر کو منادی کے اعلان کا درجہ حاصل ہے، اور اس کی تائید حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب کی تحقیق سے بھی ہوتی ہے ۔جیسا کہ حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:''جس شہر
میں باقاعدہ قاضی یا ہلال کمیٹی نے کسی شہادت پر اطمینان کر کے عید وغیرہ کا اعلان
کردیا،اس اعلان کو اگر ریڈیو پر نشر کیا جائے تو جس شہر کے قاضی یا ہلال کمیٹی نے بھی
فیصلہ کیا اس شہر اور اس کے مضافات ودیہات کے لوگوں کو اس اعلان پر عید وغیرہ کرنا
جائز ہے۔شرط یہ ہے کہ ریڈیو کو اس کا پابند کیا جائے کہ وہ چاند کے متعلق مختلف خبریں نشر
نہ کرے، صرف وہ فیصلہ نشر کرے جو اس شہر کے قاضی یا ہلال کمیٹی نے اس کو دیا ہے ،
اور اس کو نشر کرنے میں پوری احتیاط سے کام لے ، جن الفاظ میں فیصلہ دیا گیا ہے وہ
الفاظ بعینہ نقل کئے جائیں،جس ریڈیو میں ایسی احتیاط کی پابندی نہ ہو اس کے اعلان پر
عید وغیرہ کرنا کسی کیلئے درست نہیں۔'' (آلات جدیدہ کے شرعی احکام:۱۵۸)

جواب: (۵)

(الف وب)

ایسے علاقوں میں جہاں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے وہاں ان کو قریب کے علاقوں
کی رؤیت کا اعتبار کرنا چاہئے ، جبکہ مطلع دونوں کا ایک ہو، ہمیشہ تیس دن کا اعتبار کرنا اور
اس کے قرب وجوار کے متحد المطلع علاقوں کی رؤیت کا اعتبار نہ کرنا صحیح نہیں اور محض
ماہرین فلکیات کا قول اس بارے میں معتبر نہ ہونا چاہئے ۔

بلکہ ان ممالک کے لئے تین صورتیں ہیں:

(۱) دیگر قریبی ممالک کے ریڈیو کی خبر پر عمل کرنا ، بشرطیکہ یہ معلوم ہوجائے کہ
وہ ملک ثبوت شرعی کے بعد ہی رؤیت کا اعلان کرتا ہے،خواہ یہ معلوم ہونا علم یقین کے
درجہ میں ہو یا ظن غالب کے درجہ میں ہو؛ بشرطیکہ مذکورہ اعلان پر عمل کی صورت میں
مہینہ:۲۸/ یا ۳۱/دن کا نہ ہوتا ہو۔

(۲) کسی دوسرے علاقہ کے معتبر عالم سے رابطہ قائم کیا جاوے اور ان سے
ٹیلیفون پر معلوم کرلیا جائے ،بشرطیکہ بولنے والے کی آواز سے معلوم ہوجائے کہ یہ فلاں
عالم صاحب ہی بول رہے ہیں۔

(۳) مختلف ممالک سے ثبوت رؤیت کی اطلاع اتنی تعداد میں آجائے کہ وہ
استفاضہ کا درجہ حاصل کرلے تو اس پر عمل کرلیا جائے یا شہادت علی الشہادت یا شہادت
علی القضاء یا رؤیت کی شہادت حاصل ہوجائے تو اس پر عمل کیا جائے، ورنہ تکمیل ثلاثین
لازم ہے۔

لہذا برطانیہ میں رمضان وعیدین مراکش کی خبر پر کرنے کے بارے میں ایک
تحریری استفتاء کسی کی طرف سے حضرت مولانا سعید احمد پالنپوری برکاتہم کی خدمت میں
پیش کیا گیا تھا،مولانا موصوف کا جواب مندرجہ ذیل ہے:

الجواب: حامدًا ومصلیا اما بعد! ضابطۂ شرعی یہ ہے کہ متحد المطلع ملک سے آئی
ہوئی چاند کی شرعی شہادت یا خبر مقامی رؤیت ہلال کمیٹی منظور کرے تو معتبر ہوگی،مگر شرط
یہ ہے کہ جس ملک سے خبر آئی ہو وہاں رؤیت کا باقاعدہ نظام ہو، اور شرعی اصول کے
مطابق فیصلہ کیا جاتا ہو، اس اصول سے اگر مراکش میں باقاعدہ رؤیت کا نظام ہے تو وہ
وہاں سے آئی ہوئی شہادت یا خبر جب مقامی رؤیت کمیٹی قبول کرے تو برطانیہ میں
واجب العمل ہوگی۔

دوسرا فتوی: مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ کا بلاتعین کسی بھی اسلامی یا غیر
اسلامی ملک کی شرعی رؤیت ہلال کمیٹی کی اطلاع- اگر چہ شرعی ضابطہ کے مطابق شرعی

الفاظ ہی میں کیوں نہ ہو-آئے، اس پر عمل کا جواز مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس اطلاع پر عمل کرنے سے مہینہ ۲۸ / دن یا ۳۱ / دن کا ہونا لازم نہ آتا ہو، اور یہ چیز اس وقت متحقق ہوگی جب اپنے یہاں کی ۲۹ / تاریخ قمری متعین ہو۔

اور جب برطانیہ میں پورے سال کسی مقام پر بھی رؤیت ہلال ہوئی ہو تو ۲۹ / تاریخ قمری کا تعین نہ ہوسکے گا، پس ایسی صورت میں ان اعلانات پر عمل کرنا متفق رہے گا اور لازم ہوگا کہ کسی بھی مسلم ملک میں جہاں مطلع عام طور سے صاف رہتا ہو تو وہاں شرعی ضابطہ سے ثبوت رؤیت ہونے کے بعد شرعی ضابطہ کے مطابق شرعی الفاظ میں اعلان ہوتا ہو، اس اعلان کے مطابق عمل کرنا شرعاً لازم ہوجائے گا۔(اسلامی ماہ اور رؤیت ہلال: ۱۹۸، ط: مجلس تحقیقات شرعیہ، برطانیہ)

مگر مراکش سے چاند کی خبر جلد نہ آنے (یعنی رات کو دس گیارہ بجے، کبھی دو تین بجے اور کبھی دوسرے دن صبح کو خبر آنے) کی بناء پر عوام وخواص انتشار کا شکار ہوگئے، چنانچہ برطانیہ والوں نے ایک تفصیلی سوال نامہ مفتی حضرات کو ارسال کیا، جس میں تحریر کیا گیا کہ انتشار سے بچنے کے لئے سعودی عربیہ کی رؤیت پر ہم عمل پیرا ہوں تو اس کی گنجائش ہے؟ چونکہ سعودی عربیہ اسلام کا مرکز ہے اور حرمین شریفین وہاں ہونے سے عالم اسلام کے مسلمانوں کے دلوں میں اس کا احترام ہے، اور چاند کا فیصلہ بھی فقہی اصول کے مطابق ہوتا ہے، وہاں محکمہ موسمیات کا اعتبار نہیں ہوتا، تو مفتیان عظام نے جو جوابات دیے ان میں سے چند یہاں درج ہیں:

حضرت مولانا مفتی یحییٰ صاحب مظاہر علوم سہارنپور:

آپ حضرات سعودیہ عربیہ کے اعلان پر چاند کے سلسلہ میں عمل کرسکتے ہیں، کیونکہ وہاں چاند دیکھنے کا اہتمام بہت زیادہ ہوتا ہے، جیسے کہ مولانا عبداللہ عباس ندوی کے یہاں سے بھی معلوم ہوا، نیز وہاں کے اعلان کو معتبر ماننے کی صورت میں یہ خرابی بھی لازم نہیں آتی کہ آپ کے یہاں پر رمضان کا مہینہ ۲۸ یا ۳۱ / دن کا ہوجائے اور یہ

خرابی بھی نہیں کہ ہمیشہ ۲۹ / کا ہوا کرے، جیسے کہ غیر معین ملک کے اعلان کو ماننے کی صورت میں مہینہ ہمیشہ ۲۹ / دن کا ہوتا ہے، نیز انگلینڈ کے عوام کے درمیان دوفریق ہونے کا خدشہ بھی نہیں، بلکہ امید قوی یہ ہے کہ وہاں کے تمام مسلمان سعودیہ عربیہ کے اعلان پر متفق رہیں گے، نیز سعودیہ عربیہ کا اعلان سہولت سے میسر ہوسکتا ہے، اس میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی، جیسے مراکش کے اعلان میں پیش آتی ہے، ان وجوہ کی بنا پر احقر کو یہ خیال ہوا کہ وہاں کے اعلان پر اعتبار کرلیا جاوے۔(مفتی یحییٰ صاحبؒ، دارالافتاء، مظاہر علوم سہارنپور۔ ۴ / ربیع الآخر ۱۴۰۷ھ)

حضرت مولانا اسماعیل بھڑکودروی صاحبؒ، صدر مفتی دارالعلوم کنتھاریہ، ضلع بھروچ، انڈیا:

سعودی عربیہ میں رؤیت ہلال کا فیصلہ شرعی ضابطہ کے مطابق ہوتا ہے، جیسا کہ ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی کے الفرقان میں شائع شدہ مضمون اور مولانا منظور نعمانی صاحب کے پیش فرمودہ شواہد سے اور سعودیہ کے ادارہ البحوث العلمیہ والافتاء والدعوۃ والارشاد کے ذمہ دار کبار علماء کرام کی منظور کردہ تجاویز سے معلوم ہوتا ہے، تو محض اس بنیاد پر کہ فلکی ضوابط وحسابات کے اعتبار سے رؤیت غلط ثابت ہوتی ہے، شرعاً اس کو غلط اور غیر معتبر کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد عالیہ **”انا امۃ امیۃ لا نکتب ولا نحسب الحدیث“**۔(بخاری، ومسلم) **”صُوْمُوْا لِرُؤیَتِہٖ وافطروا لِرُؤیَتِہٖ“** کے پیش نظر رؤیت ہلال کی اس بات کے لئے علم ہیئت کی معلومات وحسابات پر اعتماد کرنا جائز اور درست نہیں ہے اور اسی طرح ان ہیئتی تحقیقات وحسابات پر اعتماد کرتے ہوئے شہادت معتبرہ سے ثابت شدہ رؤیت ہلال کی نفی کرنا اور اسے غلط قرار دینا بھی درست نہیں۔(مستفاد از برطانیہ میں رؤیت ہلال کا تاریخی پس منظر از مولانا موسیٰ کرماڈی، یو۔کے۔)

ان کے علاوہ اور بہت سارے فتاوی سعودی کی رؤیت پر اطمینان اور محکمۂ موسمیات کے حساب پر اعتبار نہ کرنے کے بارے میں موصول ہوئے ہیں، طوالت کی

وجہ سے درج نہیں کیا جاسکتا۔

(ج)

رؤیت ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کی طرف سے رؤیت کے ثبوت کا فیصلہ ہوجانے پر ریڈیو کے ذریعہ اعلان پر دوسرے علاقوں کے ذمہ داران اعتماد کرتے ہوئے اپنے علاقوں میں اعلان کرسکتے ہیں اور اس کے مطابق رمضان وعیدین کے لئے عمل کرسکتے ہیں۔

البتہ ریڈیو کے جس اعلان پر صوم یا افطار صوم کا حکم دیا جائے گا اس کے لئے ضروری ہے کہ تفصیلی ہو اور ذمہ دار علماء کی طرف سے ہو، یا کم از کم ان کی ذمہ داری کے حوالے سے ہو کہ انہوں نے باضابطہ شرعی شہادت لے کر چاند کے ہونے کا فیصلہ کیا ہے، تو ریڈیو اسٹیشن سے اس طرح کے واضح اعلان پر صوم وافطار درست ہے، ریڈیو پر اعلان کرنے والا کوئی متدین مسلمان نہ ہو، بلکہ ریڈیو کا غیر مسلم ملازم ہو اور وہ کسی ذمہ دار ہلال کمیٹی یا جماعت علماء یا قاضی شریعت کے فیصلہ کا (بتصریح نام) اعلان کرے تو وہ بھی قابل تسلیم ہوگا۔

اسی طرح مختلف ریڈیو اسٹیشنوں کے ذریعہ اگر متعدد مقامات پر رؤیت ہوجانے کی خبر یا اعلان نشر ہو اور رؤیت اور اس کی خبروں پر فیصلہ کرنے والی اتھارٹی کو یہ اطمینان ہوجائے کہ واقعی رؤیت ہوچکی ہے اور اتنی خبریں غلط نہیں ہوسکتی تو اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے (کیونکہ اس تعداد کثرت سے استفاضہ کی شان پیدا ہوجاتی ہے)۔

اور یہ فیصلہ ملک گیر کمیٹی کرتی ہے تو وہ تمام ملک کے لئے ہوگا اور اگر کوئی علاقائی کمیٹی کرتی ہے تو صرف اس علاقے کے لئے ہوگا جس کی یہ نمائندہ ہے، رہی یہ بات کہ کتنی جگہ کی خبروں یا کتنے ریڈیو اسٹیشنوں سے دی جانے والی اطلاعات پر اطمینان حاصل ہوگا؟ سو اس بارے میں کسی تعداد کو متعین نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ خبروں کی نوعیت، خبر دینے کی حیثیت اور حالات کے اعتبار سے یہ تعداد کم وبیش ہوسکتی ہے، البتہ اتنی بات یقینی ہے کہ دوتین سے کم مقامات کی اطلاع کو فیصلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، تقریبی اور

اجتماعی طور پر پانچ چھ کی تعداد کو اختیار کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

نیز یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ہلال رمضان کا مسئلہ چونکہ دیانات کے قبیل سے ہے، اسی لئے اس کے ثبوت کے لئے وہ قضاء قاضی کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور اس میں رؤیت عام نہ ہونے کی صورت میں شہادت کی ضرورت بھی نہیں پڑتی ہے، اور ہلال عید سے لوگوں کی منفعت بھی متعلق ہوتی ہے، اس لئے وہ حقوق العباد کے قبیل سے ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔

قال في البحر عن الخلاصة بعد ما ذكره الشارح هنا: لأن اثبات مجيئ رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل القاضي بمجيئ رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم۔ يعني في يوم الغيم، ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء، اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد۔ (ردالمحتار: ۳/۳۵۸، کتاب الصوم، ط: زکریا)

ہلال رمضان اور ہلال عید کے اس فرق کی وجہ سے ایک دوصوبوں یا چند صوبوں میں ہلال رمضان کے اعلان کی صورت میں دوسرے صوبوں میں ہلال رمضان کے ثبوت کا اعلان کردینا جائز ہے، مگر ہلال عید میں یہ جائز نہیں ہے؛ جب تک کہ ہلال عید کے اعلان کی اطلاع دیگر صوبوں کے قاضی کو شہادت شرعی کے اصول کے مطابق شہادت علی القضاء یا شہادت علی الشہادت یا شہادت علی الرؤیۃ کے ذریعہ نہ ہوجائے، ہاں اگر وہ اعلان خبر مستفیض کا درجہ اختیار کرلے- اور اس کی صورت یہ ہے کہ کم از کم پانچ چھ آدمی کی خبر یا پانچ چھ جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن یا پانچ چھ جگہوں کے ٹیلی فون سے ہلال عید کے اعلان کا ثبوت فراہم ہوجائے- تو اس دوسرے صوبہ کے قاضی کے لئے بھی ہلال عید الفطر کا اعلان اپنے حدود قضاء میں کردینا واجب ہے۔

اور استفاضہ کی صورت میں شہادت شرط نہیں ہے:

"قال الشامي على قول الدر المختار: نعم، لو استفاض من الخبر في

البلدة الأخرى لزمهم على الصحيح۔

"قلت: وجه الاستدراك أن هذه الاستفاضة ليس فيها شهادة على قضاء قاض، ولا على شهادة، لكن لما كانت بمنزلة الخبر المتواتر وقد ثبت بها إن أهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل بها"۔(شامی:۳/ ۳۵۹، کتاب الصوم، ط: زکریا)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں:

اگر عام رؤیت ہلال کمیٹی یا کسی قاضی ومفتی کے سامنے شہادت گزرے اور اس کے فیصلہ کی اطلاع مختلف شہروں اور مختلف اطراف کی دس بیس نشرگاہوں سے آجائے تو اصطلاح فقہاء میں یہ خبر مستفیض ہوجائے گی، جس میں شرائط شہادت ساقط ہوجاتی ہیں، ایسی صورت میں ہلال رمضان وہلال عیدین دونوں میں ریڈیو کی خبر پر عمل درست ہوگا، بشرطیکہ شہر کے قاضی ومفتی اس خبر کو خبر مستفیض تسلیم کرلیں، عوام خود اس کا فیصلہ نہ کریں۔(امداد المفتیین :۴۷۸-۴۷۹، ط: دارالاشاعت، کراچی)

(د)

علامہ رحمتی نے خبر مستفیض کی جو تعریف بیان کی ہے؛ اس میں علامہ رحمتی کے "كل منهم يخبر عن أهل تلك البلدة الخ" کے الفاظ بتلارہے ہیں کہ خبر دینے والے ثبوت رؤیت کی نوعیت اور اس کی بنیاد کی بھی وضاحت کریں، تاکہ افواہ اور خبر مستفیض کے درمیان فرق کیا جاسکے، لوگوں کا محض یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ فلاں جگہ چاند ہوگیا یا فلاں جگہ روزہ رکھا گیا، ان شرائط کے ساتھ اگر خبر مستفیض پہنچے تو وہ موقع یقین ہے اور اس خبر سے قاضی یا ہلال کمیٹی کو پورا اطمینان ہوجائے تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

شامی میں ہے: **بخلاف الاستفاضة فانها تفيد اليقين**۔(ردالمحتار: ۳/

۳۵۹، کتاب الصوم، ط: زکریا)

جواب:(٦)

(الف)

جب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ مطلع ایک ہونے کی صورت میں اور اسی طرح اختلاف مطلع قلیل ہونے کی صورت میں سب جگہوں کا ایک ہی حکم ہے تو اگر کسی جگہ رؤیت شرعی طور پر ثابت ہوگئی اور شرعی طور پر اس کا ثبوت دوسرے شہر یا قاضی کو یا رؤیت ہلال کمیٹی کو پہنچ گیا تو قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی اس کے مطابق فیصلہ کرنے کے پابند ہوں گے۔

یہاں دو صورتیں ہیں:

(۱) رمضان کا چاند ۲۹/ تاریخ کو دیکھا جائے اور اس کا اعلان کیا جائے تو اس صورت میں دوسرے علاقے کے اہل اسلام تک اس کی خبر بطریق موجب پہنچے تو ان کے لئے درست ہے کہ اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے وہ روزہ رکھیں، کیونکہ رمضان کے چاند کے لئے بہ حساب تصریحات فقہاء قابل اعتماد خبر کافی ہے۔

(۲) عید کا چاند ۲۹/ تاریخ کو دیکھ کر اس کا اعلان کیا گیا ہو تو اس صورت میں دوسرے علاقوں کے مسلمان محض خبر پر اعتماد نہیں کرسکتے، بلکہ فقہاء کی تصریحات سے ثابت ہے کہ اس میں باقاعدہ شہادت شرعیہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا مقامی قاضی اور قاضی نہ ہونے کی صورت میں کوئی عالم ثقہ، یا معتمد کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ شہادت حاصل کرکے فیصلہ کرے اور مسلمانوں کے ذمہ لازم ہوگا کہ ان کے فیصلہ کا انتظار کریں۔

اس سے معلوم ہوا کہ رمضان کے چاند کی صورت میں خبر صادق کے پہنچنے پر اس کے مطابق عمل جائز ہے، مگر عید کے لئے شہادت کے ضروری ہونے کی وجہ سے صرف کسی خبر پر افطار درست نہیں، لہذا قاضی کے فیصلہ کا انتظار کرنا چاہئے۔

جہاں قاضی ہوں وہاں کا حکم تو صاف ہے کہ فیصلۂ قضاء کا انتظار ضروری ہے، البتہ جہاں قاضی نہ ہوں- جیسے ہندوستان کے اکثر شہروں کا حال ہے-تو اس سلسلہ میں صاحب بحر ودرمختار دونوں نے تصریح کی ہے کہ ایسے علاقوں میں ضرورت کی وجہ سے شہادت شرعیہ ساقط ہوجائے گی اور صرف دوثقہ ومعتبر آدمی کی خبر پر افطار کیا جاسکتا ہے۔

"ولو كان ببلدة لاحاكم فيها صاموا بقول ثقة، وأفطروا بإخبار عدلين مع العلة للضرورة۔ قوله: لا حاكم فيها؛ أي لا قاضي ولا والي كما في الفتح۔ قوله: للضرورة، أي ضرورة عدم وجود حاكم يشهد عنده". (در مختار مع شامی: ۳/۳۵۳، کتاب الصوم، ط:زکریا)

اور علامہ بنوریؒ نے اسی پر یہ فرمایا ہے کہ جہاں شرعی قاضی نہیں ہیں وہاں شہادت شرعیہ گذارنا نہیں چاہئے، بلکہ عید میں صرف دوعادل آدمیوں کی خبر پر عید کرنا چاہئے۔

" واعلم : ان بلاد الهند اليوم ليست فيها حكومة اسلامية وليس فيها دار القضاء للمسلمين، فالحكم في مثلها الصوم باخبار ثقة، والفطر بقول ثقتين، ولا ينبغي لعلماء العصر من المفتيين المشيي على ماهو شأن قضاة دار الاسلام من الشهادة وغيرها"۔ (معارف السنن: ۵/۳۴۵، ط: سعید کمپنی، کراچی)

مگر حضرت مولانا عبدالحئی لکھنویؒ نے عمدۃ الرعایۃ میں لکھا ہے:

"والعالم الثقة في بلدة لا حاكم فيها قائم مقامه"۔ (عمدة الرعاية على هامش شرح الوقايه: ۲۴۶، حاشيه: ۸، ط: تهانوی، ديوبند)

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے، یا ہے مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں، وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں؛ اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رؤیت ہلال میں اس کا

فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔ (رؤیت ہلال: ۶۰، ط: ادارۃ المعارف، کراچی)

موجودہ حالات وزمانے کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی نہ ہوں وہاں کسی عالم یا جماعت وکمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے، تاکہ انتشار وافتراق سے بچا جاسکے۔

جہاں حاکم اور عالم نہ ہوں وہاں دیندار لوگ اس خلا کو پُر کریں:

اور ایسے مقامات پر جہاں کوئی حاکم یا عالم نہیں ہے وہاں کے رہنے والے رمضان المبارک کے چاند کا فیصلہ ایک دیندار مسلمان (عدل) اور عیدین کا دو دیندار (عدلین) کی (چاند دیکھنے کی) خبر پر کردیں تو آمد رمضان وعید ثابت ہوجائے گی، جیسا کہ شامی میں ہے:

"ولو كانوا ببلدة لاحاكم فيها صاموا بقول ثقة وافطروا باخبار عدلين (درمختار) **(قوله ببلدة) اى او قرية۔ قال في السراج: لو تفرد واحد برؤيته في قريته ليس فيها والٍ لم يأت مصراً يشهد وهو ثقة يصومون بقوله: قلت: والظاهر انه يلزم اهل القرى الصوم بسماع المدافع او رؤية القناديل من المصر۔**(شامی: ۳/۳۵۳، ط:زکریا)

(ایسے مقام پر جہاں حاکم نہ ہو وہاں ایک معتبر شخص کے کہنے پر (کہ میں نے چاند دیکھا ہے) روزہ رکھا جائے گا۔ اور دو کے کہنے پر (کہ ہم نے چاند دیکھا ہے) عید منائی جائے گی، خواہ وہ مقام شہر ہو یا قصبہ، سراج میں کہا ہے: اگر تنہا ایک شخص نے گاؤں میں چاند دیکھا، اس کو گواہی دینے کے لیے شہر جانا ضروری نہیں اور اگر وہ دیندار ہے تو لوگ اس کے کہنے پر روزہ رکھیں، میرا کہنا ہے کہ گاؤں کے رہنے والے اگر شہر سے آنے والی توپ کی آواز سُن لیں (اگر رمضان کا چاند ہے) یا قندیلوں کی روشنی دیکھ لیں تو بھی ان پر روزہ رکھنا لازم ہوجائے گا۔)

یہی بات محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

"من رأى هلال رمضان في الرستاق (القرية) وليس هناك والٍ ولا قاضٍ

فان كان ثقة يصوم الناس بقوله، وفى الفطر ان اخبر عدلان برؤية الهلال ۔۔۔۔"

(فتح القدیر: ۲/۳۳۰، ط:زکریا)

(جوشخص ایسی رستاق (بستی) میں چاند دیکھے جہاں کوئی حاکم نہیں ہے، اگر یہ شخص دیندار اور سچا ہے تو اس کے کہنے پر روزہ رکھ لینا چاہئے اور عید کا موقع ہوتو دو دیندار شخصوں کے اپنے چاند دیکھنے کی اطلاع پر (عمل کرنا چاہئے)۔

اس مسئلہ کو ذکر فرمانے کے بعد موصوفؒ استدلالی انداز میں ایک بڑا چبھتا ہوا سوال کرتے ہیں:

"ارأیت لو لم ینصب فی الدنیا امام ولا قاض حتی عصوا بذلک اما کان یُصام بالرویۃ"۔(فتح القدیر: ۳/۳۳۰، ط:زکریا)

(آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے کہ اگر دنیا والے امام وقاضی کو مقرر نہ کرنے کے گناہ گار ہوں تو چاند نظر آنے پر بھی کیا روزہ نہ رکھا جائے گا؟)

دیہات میں رہنے والوں کیلئے حکم:

مذکورہ بالا حوالہ جات کی روشنی میں ہر ایسے مقام کا حکم بھی معلوم ہوگیا جہاں کوئی حاکم شرعی یا اس کا قائم مقام (علماء کی جماعت یا ثقہ عالم) نہ ہو،تو وہ لوگ رؤیت کا فیصلہ مقامی طور پر کسی دیندار شخص سے کرائیں ، یا چاند دیکھنے کے بعد خود ہی عمل کریں، لیکن اگر دیہات میں رؤیت نہیں ہوئی تو یہ لوگ قریبی شہر کے تابع ہوں گے ،انہیں اگر اقرب ترین شہر یا قصبہ سے رؤیت کی کوئی معتبر خبر مل جائے یا شہر کی کوئی علامت ریڈیو کا اعلان، روشنی ،توپ کی آواز وغیرہ ان تک پہنچ جائے تو رمضان وعیدین کے احکام ان لوگوں پر نافذ ہوں گے۔(رؤیت ہلال کا مسئلہ از مولانا برہان الدین سنبھلی :۵۶ تا ۵۸،ط: مجلس تحقیقات لکھنؤ)

(ب)

اگر کسی جگہ شرعی قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی شرعی نہج پر قائم نہ ہو یا کمیٹی ہی نہ ہوتو

دوسرے شہر کی رؤیت کا علم بطریق استفاضہ یا شہادت شرعیہ عوام تک پہنچ جائے، مثلاً عالم یا مفتی دوسرے شہر کی رؤیت کو معتبر قرار دے دیں تو عوام پر لازم ہوگا کہ وہ اس کے مطابق عمل کریں۔

چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ شہروں وغیرہ میں جہاں قاضی یا نائبین قاضی موجود ہوتے ہیں وہاں شہادت کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے،لیکن دیہات میں جہاں ایسا کوئی نظم نہ ہو وہاں کوئی شخص رمضان کا چاند دیکھ کر گاؤں کی مسجد میں لوگوں کے سامنے گواہی دے دے تو لوگوں پر اس کے قول کے مطابق روزہ رکھنا لازم ہوجائے گا، جب کہ وہ شخص عادل ہو اور کوئی حاکم موجود نہ ہو جس کے پاس شہادت دی جائے ۔(فتاوی ہندیہ:۱/۱۹۷،ط: زکریا)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جہاں کوئی نظام قضاء شرعی طور پر موجود نہ ہو یا ہلال کمیٹی موجود نہ ہو، وہاں گاؤں کی مسجد کا امام یا انفرادی یا اجتماعی طور پر کمیٹی کی شکل میں جو لوگ ذمہ دار سمجھے جاتے ہیں اور عوام وخواص اس مسئلہ میں ان سے رجوع کرتے ہیں وہ ہی لوگ رؤیت کے فیصلے اور اعلان کے مجاز ہوں گے،کوئی بھی عالم یا مفتی جو مسجد کا امام نہ ہو یا کمیٹی کا ممبر نہ ہو وہ اعلان کا مجاز نہ ہوگا، جیسا کہ حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کا قول اوپر کی شق (الف) میں گذرا۔

شمس الائمہ حلوانی کے درج ذیل الفاظ کا مطلب:

"ان الخبر اذا استفاض و تحقق فیما بین اهل البلدة الاخری یلزمهم حکم هذه البلدة۔"

(جب خبر عام طور پر مشہور ہوجائے اور اس کی صحت متحقق ہوجائے تو دوسرے شہر میں بھی اس خبر کے مطابق حکم لازم ہوجائے گا۔)

اس کا اقتضاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ نام نہاد "خبر مستفیض" کے ذریعہ کسی دوسرے شہر میں کوئی اطلاع پہنچے تو بغیر اس کی چھان بین کیے- کہ خبر مستفیض ہے یا افواہ -فوراً عمل

شروع کردینا ہر چھوٹے بڑے پر لازم ہوگا، بلکہ یہاں ''لزوم'' سے وہی معروف اور مشروط لزوم مراد ہے، جس طرح چاند کی رؤیت سے لزوم ہوتا ہے، اس کے معنی یہ کبھی بھی نہیں سمجھے جاتے کہ ایک دوافراد نے چاند دیکھا اور بغیر کسی قاضی یا حاکم یا دیندار مسلمان عالم وغیرہ (جبکہ وہ موجود ہو) کے فیصلہ کیے بغیر تمام اہل شہر پر روزہ یا افطار لازم ہوگیا، اگر یہی عموم مطلوب ہوتا تو پھر شہادت رؤیت اور اسی باب کے دیگر احکام بیان کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی، پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی لزوم سے مراد یہ ہے کہ جب حکام یا عالم اس خبر مستفیض کی نوعیت کا اندازہ لگا کر فیصلہ کردے تب عمل لازم ہوگا۔(رؤیت ہلال کا مسئلہ از مولانا برہان الدین سنبھلی: ۵۴، ط: مجلس تحقیقات لکھنؤ)

(ج)

جہاں رؤیت کے فیصلے اور اعلان کا کوئی نظام موجود ہو، وہاں کسی اور کے لئے جائز نہیں کہ ہلال کمیٹی یا شرعی پنچایت اور نظام سے ہٹ کر کوئی فیصلہ کرے، ایسے کسی فرد یا ادارہ کے اعلان کو سن کر ہلال کمیٹی یا شرعی پنچایت کے غور وخوض کے بعد فیصلہ سے قبل روزہ نہ رکھنا چاہئے، اسی طرح روزہ توڑنا اور عید منانا بھی جائز نہ ہونا چاہئے، بالخصوص روزہ توڑنے میں تو اور بھی زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے، وہ تو کسی ذمہ دار ادارہ کے فیصلہ کے بغیر توڑنا قطعاً جائز نہ ہونا چاہئے۔

البتہ اگر کوئی ہلال کمیٹی دھاندلی کرکے صحیح طور پر آنے والی شہادت یا استفاضہ کو رد کردے اور عوام کو شہادت یا استفاضہ کے صحیح ہونے کا یقین ہو یا ظن غالب ہو تو اس صورت میں عوام کو چاہئے کہ وہ شہادت یا استفاضہ پر عمل کریں، اور اسی طرح اگر اس کے برعکس صورت ہو کہ ہلال کمیٹی نے کسی کی شہادت پر رؤیت کا فیصلہ کردیا ہو، لیکن بعضے لوگوں کو شہادت میں شبہ ہو، یا وہ شاہد کے بارے میں ایسی بات جانتے ہوں جس کی وجہ سے اس کی شہادت کو رد کرنا واجب تھا، پھر بھی کمیٹی نے اس کی شہادت کو قبول کرلیا ہو تو ان لوگوں کے لئے جائز ہونا چاہئے کہ اس فیصلہ کو نہ مانیں، جیسا کہ **العذب**

الزلال فی رؤیة الهلال میں مرقوم ہے:

''فلو انقسم الناس وقبل الامام شهادة من شهد بالهلال وافطر هو وغالب الناس، وتأخر آخرون لريبة عندهم في الشهود، او علمهم بما يوجب رد شهادتهم، مما لم يعلمه الامام ولا امكن هؤلاء اطلاعه عليه، فالوجه عندي انه لا حرج عليهم، وانهم مكلفون فيما بينهم وبين الله بما اعتقدوه، وكذالك عليه لو ردّ الامام شهادة من شهد بهلال رمضان واعتقد بعض الناس صدقه، جاز له او وجب عليه الصوم۔ واختلف الحكم في حقه وحق عموم الناس۔ (العذب الزلال : ۲/۲۰۰، ط: المدارس، الدار البيضاء)

البتہ ہلال کمیٹی کے فیصلہ کو نہ ماننا ہلال رمضان میں تو درست ہے، لیکن ہلال فطر وعید میں یہ درست نہ ہوگا، عید تو اس کو ہلال کمیٹی کے فیصلہ کے مطابق ہی کرنی چاہئے۔ فقہ کی کتابوں میں یہ جزئیہ صراحت کے ساتھ نقل کیا گیا ہے کہ وہ شخص جس نے ۲۹/شعبان کو چاند دیکھا ہو اور کسی وجہ سے امام یا قاضی اس کی شہادت کو رد کردے تو اس کے لئے روزہ رکھنا ضروری ہے، لیکن اس کے تیس روزہ مکمل کرنے کے بعد بھی اگر چاند نظر نہ آئے تو اسے عید کرنے کی اجازت نہیں، بلکہ اسے احتیاطاً روزہ ہی رکھنا پڑے گا اور عید لوگوں کے ساتھ منانی پڑے گی، صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں:

واشار بوجوب صومه اذا رأى هلال الفطر وحده إلى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكمل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الامام، لان الوجود علته الاحتياط، والاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار، ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارًا للحقيقة التي عنده، واطلق في الرائى فشمل من لا تقبل شهادته ومن تقبل. كذا في الفتاوى الظهيرية۔ (البحر الرائق: ۲/۴۶۴، كتاب الصوم، : دارالكتب العلميه، بيروت)

لہذا جولوگ روزہ نہ رکھنے کے قائل ہیں ان کے قول کو بھی رد فرمادیا۔

(د)

غیر مجاز لوگوں کی جانب سے اعلان کی صورت میں باوجود عدم جواز کے اگر کوئی

نادان شخص روزہ توڑ لے تو اس پر صرف قضاء لازم ہوگی؛ کفارہ نہیں، کیونکہ یہ کفارہ شبہ سے ساقط ہوجاتا ہے، جیسا کہ فقہ کی ہر معتبر کتاب میں یہ اصول موجود ہے؛ مثلاً ہدایہ میں ہے: **هذه الكفارة تندرئ بالشبهات**۔ (ہدایہ اولین: ۲۱۵، ط: اشرفی بکڈپو، دیوبند)

نیز بحرالرائق کی جو عبارت اوپر گذری اس میں بھی مذکور ہے کہ اس پر صرف قضاء ہے، کفارہ نہیں۔ **ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارًا للحقيقة التي عنده**۔

علاوہ ازیں قاضی خان وغیرہ میں ایک ایسا جزئیہ ذکر کیا گیا ہے کہ جس میں روزہ کا توڑنا تو باتفاقِ علماء حرام ہے، مگر اس کے باوجود مفطر پر کفارہ واجب نہیں۔

وقال قاضي خان: ان افطروا لا كفارة عليهم، لانهم افطروا بتاويل۔ (البحر الرائق: کتاب الصوم، ۲/۴۶۰، ط: دارالکتب العلمیہ، بیروت)

صاحب بحر الرائق ایک دوسری جگہ کفارہ کے واجب نہ ہونے کی علت میں تحریر فرماتے ہیں:

وانما لم تجب الكفارة فيما اذا رأى هلال رمضان ولم يصم، لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي، وهو تهمة الغلط، فاورث شبهة، وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات۔ (البحر الرائق: ۲/۴۶۴، کتاب الصوم)

اس سے بھی زیادہ رہنمائی فتاوی شامی میں مذکور درج ذیل جزئیہ سے ہوتی ہے:

لو افطر اهل الرستاق بصوت الطبل يوم الثلاثين ظانين انه يوم العيد وهو لغيره لم يكفروا، كما في المنية۔ (ردالمحتار: ۳/۳۸۳، باب مایفسد الصوم ومالا یفسد، ط: زکریا)

خلاصہ کلام یہ کہ ایسے لوگوں کے اعلان پر روزہ توڑنا تو نہ چاہئے، لیکن اگر کسی نے یہ غلطی کر ہی لی تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، اگرچہ یہ شخص گناہ گار ہوگا، لیکن اگر تحقیق ہوجائے کہ اس دن رؤیت ہوچکی ہے، اور بعد میں ہلال کمیٹی کی طرف سے بھی فیصلہ ہوجائے تو قضاء بھی واجب نہیں ہوگی اور گناہ گار بھی نہ ہوگا۔

جواب: (۷)

الف:

اس میں شبہ نہیں کہ اسلام کی تمام عبادتوں میں اجتماعیت کا رنگ ہے، اسی لئے پنج گانہ نمازیں جماعت کے ساتھ فرض کی گئیں، جمعہ میں پورے محلہ کی ایک جماعت کی صورت پیدا کی گئی، عیدین میں مسلمانوں کی چھوٹی آبادی یا پورا شہر ایک جگہ جمع ہوجاتا ہے، اسی طرح حج مسلمانوں کا بین الاقوامی اجتماع ہے، اس لئے روزہ اور عیدین میں بھی ایک حد تک وحدت مطلوب ہے، یہ بات کہ ایک ہی علاقہ میں دو دو تین تین دن روزہ شروع ہو اور عید منائی جائے، یہ مناسب طریقہ نہیں، اس سے مسلمانوں کی اجتماعیت متأثر ہوتی ہے، اور مسلمانوں میں انتشار پیدا ہوتا ہے، اور جگ ہنسائی کی نوبت آتی ہے، اس لئے ایک ہی شہر میں ایک سے زائد کمیٹی نہ ہونی چاہئے، اگر ہو تب بھی ایک دوسرے کے فیصلوں پر غور کر لینا چاہئے۔

ایسے مسائل میں انا اور اپنے وقار کے احساس سے دامن کو بچانا چاہئے؛ کیونکہ یہ ایک خالص شرعی مسئلہ ہے، نہ اس میں کسی مسلک کی جیت ہے اور نہ ہار، اور نہ ہی کسی کمیٹی کی فتح ہے اور نہ شکست، اس لئے تمام کمیٹیوں کو چاہئے کہ وہ اپنے اپنے فیصلوں پر مصر نہ رہیں، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ امت میں انتشار واختلاف کا باعث بنے گی، آج ہر جگہ لوگوں کے درمیان ایک اضطراب وتذبذب ہے، عوام میں یہ سوچ پیدا ہو رہی ہے کہ کچھ علماء ایسے مسائل کو اپنے لئے وقار وانا کا مسئلہ بنا لیتے ہیں، اور امت پر اس کا کیا اثر پڑے گا؟ اس کو سوچنے کے روادار نہیں ہوتے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں رؤیت ہلال کے مسئلہ میں شرعی اعتبار سے کوئی پیچیدگی ہے ہی نہیں، بلکہ ضرورت ہے انتظامی اصلاح کی، کہ مختلف ریاستوں کی ہلال کمیٹیوں میں باہمی ارتباط ہونا چاہئے اور جب شرعی اصول کی روشنی میں ایک جگہ کوئی فیصلہ ہو جائے تو سارے ملک کی کمیٹیوں کو اس کو قبول کر لینا چاہئے، اور اپنی رائے وفیصلہ پر اصرار ترک کر دینا چاہئے، تاکہ باہمی

اتحاد واتفاق پیدا ہواور انتشار سے بچا جاسکے۔

ہر شہر میں رمضان اور عید ایک ہی تاریخ میں ہو اس کا مکلف شریعت نے مسلمانوں کونہیں بنایا ہے، یہ بات اپنی جگہ درست ہے، لیکن اگر اس بات کی کوشش کی جائے کہ وہ ملک جس کے تمام شہروں یا صوبوں کا مطلع ایک ہے وہاں پورے ملک میں رمضان کی ابتداء اور عید ایک ہی تاریخ میں ہوتو یہ ایک مستحسن بات ہوگی، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ”کل ہندرؤیت ہلال کمیٹی“ تشکیل دی جائے جس میں قابل علمائے کرام ہوں اور اس کی شاخیں ہر صوبہ میں ہوں، تاکہ تمام صوبوں کیلئے اس کا اعلان قابلِ قبول ہوسکے،اس طرح جو اختلافات رؤیت ہلال کے سلسلہ میں عموماً پیش آتے رہتے ہیں ان کا سد باب ہوسکتا ہے۔

(ب)

اس سلسلہ میں کچھ گذارشات ذکر کی جاتی ہے، اگر ان کا پوری احتیاط کے ساتھ التزام کیا گیا تو پورے ملک میں باہمی اتفاق کے ساتھ ایک فیصلہ اور اعلان سامنے آسکتا ہے۔

رؤیت ہلال کمیٹیوں کے بارے میں چند وضاحتیں:

علاقہ کے ہر ضلع میں رؤیت ہلال کمیٹی کی ضلع کمیٹی ہونی چاہئے، اس ضلع کے تمام تعلقہ جات وبڑے بڑے قصبوں میں حسب ذیل کمیٹیاں تشکیل دی جائے گی اور پورے علاقہ کے مرکزی مقام پر ایک مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہو۔

مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی:

(۱) مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی کا صدر علاقہ کی مشہور ومعروف عالم شخصیت ہونی چاہئے۔

(۲) ممبروں کی تعداد اور تعین کے مسئلے کو مقام کے اعتبار سے حل کیا جانا

چاہئے۔

(۳) ممبران میں اکثریت یادوتہائی ممبر رؤیت ہلال اور اس سے متعلق ضروری مسائل سے واقف کار علماء کا ہونا ضروری ہونا چاہئے۔

(۴) ہلال کمیٹی کے تمام فیصلے شرعی حدود میں ہونے چاہئے۔

(۵) ضلعی یا ذیلی کمیٹیوں کے فیصلے کے اختلاف کی صورت میں مرکزی ہلال کمیٹی کا فیصلہ آخری اور قطعی ہونا چاہئے۔

(۶) مرکزی ہلال کمیٹی ہر ماہ کی رؤیت اور اس کے فیصلے کی پابند ہونی چاہئے۔

(۷) اس کے ذمہ ہوگا کہ وہ اپنے فیصلے کوفوری طور پر مقامی کسی ایسے اخبار کو دے جو علاقہ بھر میں پہنچتا ہو، یا اس کے علاوہ تشہیر کی جوبھی صورت ہو اس کو اختیار کرنا چاہئے۔

(۸) مرکزی ہلال کمیٹی کی نشست ہر ماہ کی انتیس تاریخ کو بعد نماز مغرب دفتر ہلال کمیٹی میں ہونی چاہئے، جس میں تمام مقامی ممبروں کا بغیر کسی اطلاع کے حاضر ہونا اخلاقی ودینی فریضہ سمجھا جائے۔

(۹) مرکزی ہلال کمیٹی فیصلہ کرنے میں ہرگز تاخیر نہ کرے، وقت مقررہ پر فیصلہ ہونے کی صورت میں مرکزی ہلال کمیٹی بذریعہ اخبارات وریڈیو اور دیگر ذرائع ابلاغ وترسیل اس فیصلے کی تشہیر کی ذمہ دار ہونی چاہئے۔

(۱۰) ہر ذیلی ضلعی کمیٹیوں کو اطلاع کرنا اس کے ذمہ لازم نہیں ہونا چاہئے، بلکہ ہر ضلعی کمیٹی کے ذمہ دار کے لئے لازم ہوگا کہ وہ اپنی مرکزی ہلال کمیٹی سے رابطہ قائم کرکے مرکزی کمیٹی کے فیصلے کومعلوم کریں اور اس کو بنیاد بنا کر اپنے ضلع میں رؤیت ہلال کو ثابت کریں۔

ضلعی کمیٹیوں کی ذمہ داریاں:

(۱) علاقہ کے جتنے اضلاع ہیں اتنی کمیٹیوں کی تشکیل مرکزی کمیٹی کے ذمہ

ہوگی۔

(۲) ہر ضلع کی کمیٹی اپنے اپنے تعلقہ جات وبڑے بڑے قصبوں میں کمیٹیاں خود تشکیل دے۔

(۳) ضلعی کمیٹی پر رؤیت یا رؤیت کی شہادت موصول ہونے کی صورت میں ضلع کمیٹی خود فیصلہ کردے۔اور اپنے اس فیصلے سے مرکزی ہلال کمیٹی کو بھی مطلع کردے ،تاکہ اس فیصلے کو بنیاد بناکر پورے علاقہ میں رمضان یا عید کا ثبوت ہوسکے۔

(۴) ضلعی کمیٹی کے افراد میں سے اکثریت رؤیت ہلال اور اس سے متعلق ضروری مسائل سے واقف کار علماء کی ہونی چاہئے،اور اگر کسی وجہ سے اکثریت نہ ہوسکے توکم ازکم ایک عالم کا ہونا ضروری ہے۔

(۵) ضلعی کمیٹی کا ایک معینہ دفتر ہوجس میں ایک فون ہو،جس کا نمبر مرکزی کمیٹی کوارسال کرنا بھی ضروری ہے۔

(۶) ضلع کمیٹیاں اپنے اپنے علاقہ میں ذیلی کمیٹیوں کے صدر وممبروں کے اسماء مع ضروری تفصیلات اپنے پاس رجسٹر میں رکھیں،تاکہ بوقت ضرورت ان سے رابطہ قائم کیا جاسکے۔

ذیلی کمیٹیوں کی ذمہ داریاں:

(۱) ہر تعلقہ اور بڑے قصبہ میں ذیلی کمیٹی تشکیل دی جائے ،جن کے ممبران کا تعین ضلعی کمیٹی مقامی حضرات کے مشورے سے کرے۔

(۲) اس کا متعینہ دفتر ہو، جہاں حسب موقع اس کی میٹنگ ہوا کرے اور ضلعی کمیٹی یا مرکزی کمیٹی کی خط وکتابت بھی اس پتہ پر کی جاسکے۔

(۳) ذیلی کمیٹیوں کے ممبر قابل اعتماد ، امانت دار اور دینی مزاج رکھنے والے عادل حضرات ہوں،اور بہتر یہ ہے کہ اس میں علم دین سے واقف کار حضرات کو ترجیح دی جائے۔

(۴) جب ان کے پاس کسی موقع پر رؤیت یا شہادت رؤیت حاصل ہوجائے تو وہ شرعی احکامات کوملحوظ رکھتے ہوئے اس پر فیصلہ کردیں۔

(۵) ہر ماہ کی انتیس تاریخ کو بعد نماز مغرب کمیٹی کی میٹنگ ہونی چاہئے، اور کمیٹی کے تمام ممبران شعبان ورمضان ،عید و بقرہ عید کے موقعوں پر رؤیت ہلال کا اہتمام کریں اور ضلعی کمیٹی جوبھی فیصلہ کرے اس کی تشہیر کریں اور اس پر عمل پیرا ہوں۔

جواب :(۸)

(الف)

شریعت میں مہینہ کے لئے اعتبار رؤیت ہلال کا ہے، جیسا کہ حدیث گذر چکی، ”صوموا الرؤیۃ الخ۔“لہذا انتیس کو چاند نظر نہ آئے تو مہینہ تیس دن کا شمار کیا جائے گا، فلکیات اس دن چاند کے قابل رؤیت ہونے کو بتائے تب بھی ان کی رائے پر رؤیت کو قبول نہیں کیا جاسکتا ، کیونکہ اس کا اعتبار کرنا متعدد احادیث صحیحہ کے خلاف ہے، اس سلسلہ میں مفصل بحث سوال نمبر (۲) الف میں گذر چکی ہے۔

(ب)

ایسے علاقوں میں بھی ان کو ماہرین فلکیات کی رائے کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اس کے قرب وجوار کے متحدالمطلع علاقوں کی رؤیت کا اعتبار کرنا چاہئے، اس کی بھی تفصیل سوال نمبر (۵) (ب) میں گذر چکی ہے۔

(ج)

اس صورت میں بھی شہادت پر ہی عمل کرنا چاہئے، ماہرین فلکیات کی تحقیق وحساب کی وجہ سے شہادت رد نہیں کی جاسکتی، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس شہادت کو ماننے کی وجہ سے مہینہ ۲۹ سے کم کا لازم نہ آتا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دن محل

شہادت ہی نہیں، جیسا کہ یہ بحث بھی سوال نمبر: ۲ (ب) میں گذر چکی۔

خلاصۂ بحث

جواب نمبر (۱)

(الف) مطلع ''طلوع'' مصدر کا اسم ظرف ہے، طلوع کے معنی ہے نکلنا، طلوع ہونا، ظاہر ہونا، اس طرح مطلع کا معنی ہوا طلوع ہونے کی جگہ، اسی مناسبت سے چاند اور سورج کے طلوع ہونے کی جگہ کو مطلع کہتے ہیں۔

مطلع سے مراد ماہِ نو کے مشرق کی جانب چھپ جانے کے ایک یا دو دن بعد مغرب کی جانب ظاہر ہونے کی جگہ ہے، اس کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک ہی خط طول البلد پر واقع تمام مقامات پر سورج اور چاند ایک وقت میں طلوع ہوں گے، اور ایک ہی وقت میں غروب ہوں گے۔

اس کی مزید وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ ایک مقام (الف) مقام (ب) سے پورے ۱۸۰ر درجہ مغرب میں واقع ہے، یعنی اگر مقام (ب) کا طول البلد ۷۵ درجہ مشرق اور مقام (الف) ۱۸۰ر درجہ مغرب ہے تو ۲۳ر مارچ یا ۲۳ر دسمبر کو جس وقت مقام (ب) میں سورج طلوع ہوگا، مقام (الف) میں غروب ہورہا ہوگا، اور وہاں رات شروع ہوجائے گی، تو گویا مقام (ب) اور مقام (الف) کے مطالع بالکل ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

احناف کا مشہور مذہب اختلاف مطالع کی بابت عدم اعتبار کا ہے، لیکن ماضی قریب وبعید میں اکثر فقہاء احناف اختلاف مطالع کے قائل نظر آتے ہیں؛ لیکن حدود کے بارے میں اختلاف رائے ہے، جو بالتفصیل جواب میں درج ہے۔

محققین احناف اور علماء امت کی تصریحات اوران کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطلع معتبر ہے۔

۱- بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادۃً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے، ایک شہر میں ایک دن پہلے چاند نظر آتا ہے، اور دوسرے میں ایک دن کے بعد، ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کردی جائے، تو مہینہ کسی جگہ ۲۸ر دن کا رہ جائے گا، اور کسی جگہ ۳۰ر دن کا قرار دیا جائے گا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے اس قول کی تائید ہوتی ہے۔

۲- بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادۃً ایک دن کا فرق نہیں پڑتا، فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو- جو تقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے- بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں، اوراس سے کم کو بلاد قریبہ۔

(ب) ایک دن کا فصل اختلاف مطالع کا معیار ہونا چاہئے اور ظاہر ہے کہ برصغیر ہندوستان بشمول پاکستان وبنگلہ دیش ونیپال وغیرہ کے مطالع کے درمیان ایک دن کا فرق نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ چند منٹوں یا زیادہ سے زیادہ ایک گھنٹہ کا فرق ہوتا ہے، لہذا ازروئے شرع ان ملکوں کا مطلع ایک ہونا چاہئے۔

(ج) اگر ملک کے کسی حصہ میں ۲۹ر تاریخ کو رؤیت ہلال کا ثبوت ہوگیا، تو مطلع ایک ہونے کی وجہ سے دوسرے خطہ کے مسلمانوں پر عمل اس وقت لازم ہوتا ہے جب کہ وہاں کے مقامی قاضی یا ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کے نزدیک اس رؤیت ہلال کے شرعی ثبوت محقق ہوجائے۔

(د) ہندوستان وغیرہ ممالک کے جن خطوں میں چاند نہ دیکھا گیا ہو، وہاں کے لوگوں کو چاہئے کہ دوسری جگہوں سے آنے والی رؤیت کی خبروں پر عمل کرنے کے بجائے اپنے علاقے کے ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں اور اس کے مطابق عمل کریں۔

کسی قاضی کے یا حاکم کے فیصلہ کی خبر اس کے حدود ولایت ہی میں موجب عمل قرار دی جاتی ہے، دوسری جگہوں پر اس کے موجب عمل، بلکہ مجوّز عمل ہونے کے لئے

ضروری ہے کہ وہاں بھی قاضی کا یہ فیصلہ یا رؤیت ہلال کی خبر شرعی اصولوں کے مطابق شہادت علی الرؤیت یا شہادت علی الشہادت یا شہادت علی القضاء یا استفاضۂ خبر کے ذریعہ پہنچے، پھر وہاں کا حاکم یا قاضی اس کو سن کر رؤیت ہلال کا فیصلہ کرکے اعلان کردے تو دوسری جگہوں پر وہ خبر موجب عمل ہوگی، بغیر ان شرعی طریقوں کے دوسری جگہوں پر نری خبر کا پہنچ جانا وہاں کے لوگوں کے لئے نہ ہی موجب عمل ہونی چاہئے اور نہ ہی مجوّز عمل۔

جواب نمبر: (۲)

(الف) ائمہ اربعہ میں سے حضرت امام شافعیؒ کے علاوہ کسی امام کے نزدیک نہ فلکیاتی حساب سے نفاذ حکم برائے عامۃ المسلمین جائز ہے اور نہ خود حساب داں شخص کے لئے حجت برائے عمل ہے، اب رہی یہ بات کہ فلکیاتی حساب کے ذریعہ اس سلسلے میں مدد لی جاسکتی ہے یا نہیں کہ کیا آج ہلال کی بصری رؤیت کا امکان ہے یا نہیں؟ تو میری ناقص رائے میں اس سے مدد لینا بھی ناجائز ہونا راجح معلوم ہوتا ہے۔

(ب) اگر رؤیت ہلال کی شرعی شہادت ملی ہے تو محض فلکیاتی حساب سے عدمِ امکان کی بنیاد پر اس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ رؤیت ہلال کے معاملہ میں آلاتِ رصدیہ اور حسابات ریاضیہ کے ناقابل اعتبار ہونے کا مسئلہ تقریباً اجماعی مسئلہ ہے۔

(ج) مطلع کا صاف یا گردآلود ہونا حسّی چیز ہے، جس کا فیصلہ بہ آسانی کیا جاسکتا ہے، اس کے لئے محکمۂ موسمیات کی مدد لینا سمجھ میں نہیں آتا اور رہا رؤیت کے امکان وعدم امکان کا سوال، تو جب اس سلسلہ میں ان کی بات کا شرعاً اعتبار ہی نہیں تو پوچھنے سے کیا حاصل؟

(د) مطلع کے متأثر ہونے کے ابر کے علاوہ دوسرے اسباب بھی ہوسکتے

ہیں، اس سلسلے میں کچھ دوسری چیزیں بھی اثر انداز ہوتی ہیں مثلاً: (۱) فضا کا مکدر ہونا (۲) مقام کا بلند یا پست ہونا (۳) بجلی کی روشنی (۴) چاند کے غروب کا وقت۔

(ھ) اگر ۲۹/ تاریخ کو مطلع غبار آلود تھا اور ایک شخص نے قاضی کے پاس آکر یہ شہادت دی کہ میں نے چاند دیکھا ہے اور قاضی اس ایک شخص کی شہادت کو معتبر مان کر فیصلہ کردے کہ، مثلاً کل رمضان کی ایک تاریخ ہوگی اور عوام الناس نے اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے رمضان کے تیس روزے مکمل کرلئے اور اتفاق یہ ہے کہ اس دن بھی افق (آسمان) غبار آلود ہے، تو باتفاق فقہاء اگلا دن یکم شوال اور عید الفطر کا دن ہوگا، اور درمختار میں بحوالہ زیلعی لکھا ہے کہ یہی قول اشبہ ہے۔

اور اگر آسمان صاف ہو اور تیس روزے مکمل کرلینے کے بعد بھی چاند نظر نہ آئے تو حضرات شیخین کی رائے یہ ہے کہ اگلا دن یکم شوال اور عید الفطر کا دن نہ ہوگا، اور نہ افطار جائز ہوگا، کیونکہ وہ دن رمضان ہی کا آخری دن ہوگا، اور جس گواہ نے ہلال رمضان کے رؤیت کی گواہی دی تھی؛ اس نے غلط بیانی سے کام لیا یا اس کو دھوکہ ہوگیا تھا۔

لہذا اس گواہ واحد کی کذب بیانی کے واضح ہونے کی بنا پر وہ سزا کا مستحق ہوگا اور حضرت امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ بایں ہمہ اگلا دن یکم شوال کا دن ہوگا اور لوگوں کو افطار کرنا واجب اور روزہ رکھنا حرام ہوگا۔

اور ''فتاوی ہندیہ'' میں امام محمدؒ کے مذہب کے بارے میں شمس الائمۃ الحلوانی کی بھی یہی رائے لکھی ہے کہ یہ مذہب اصح ہے، اور علامہ شامی نے اس قول کے اصح ہونے کی علت بحوالہ ''غایۃ البیان'' یوں تحریر فرمائی کہ امام محمدؒ کی رائے کے اصح ہونے کی علت یہ ہے کہ تیس روزے مکمل کرنے کے بعد افطار کا حکم اس ایک شخص کی شہادت سے ابتداءً ثابت نہیں ہورہا ہے، جس نے ثبوت رمضان کی شہادت دی تھی، بلکہ بناءً وتبعاً ثابت ہورہا ہے اور بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو اس طرح قصداً ثابت نہیں ہوتی ہے لیکن ضمناً ثابت ہوجاتی ہیں۔

جواب نمبر:(۳)

(الف) شریعت مطہرہ نے ثبوت ہلال کے لئے کچھ ضوابط متعین کئے ہیں،

(۱) رؤیت عامہ: اگر مطلع بالکل صاف ہے۔

(۲) خبر مستفیض: مطلع اگر صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے۔

(۳) شہادت علی الرؤیۃ:

مطلع اگر ابرآلود ہوتو رمضان المبارک کے چاند کے ثبوت میں اورعید الفطر کے چاند کے ثبوت میں فقہاء نے فرق کیا ہے۔

الف: مطلع اگر ابر آلود ہوتو رمضان المبارک کے چاند کے سلسلہ میں ایک دیندار پابند شریعت مسلمان مرد یا عورت کی خبر پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے،جبکہ وہ خبر دیں کہ انہوں نے بذاتِ خود،بچشم خود چاند دیکھا ہے۔

شہادت کے باب میں پانچویں شرط عدالت ہے:

جس کا حاصل یہ ہے کہ غیر عادل کی شہادت بر بنائے عدم اطمینان فی امور الدین غیر معتبر ہے،لیکن دوسری طرف امام ابو یوسفؒ کے قول کونقل کیا گیا جس میں اس غیر عادل فاسق کی گواہی کو معتبر مانا گیا جو بامروت ہو، معاشرہ میں لوگ عمومی طور سے اسے سچا سمجھتے ہوں۔

اورحضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدالت کا تعلق ظاہر حال سے ہے، اس لئے اگر چاند دیکھنے والا سماج میں جھوٹا نہیں سمجھا جاتا اور صوم وصلوۃ کا پابند ہے تو اس کی شہادت معتبر ہونی چاہئے، کیونکہ عموماً ایسے لوگوں پر اعتماد کرلیا جاتا ہے۔

اس عاجز کے خیال میں اس دورقحط الرجال میں شہادت کے معتبر ہونے کے لئے صرف اتنا کافی ہونا چاہئے کہ وہ سچا ہے اور نماز روزہ کا پابند ہے، کیونکہ صرف اتنے ہی سے غلبہ ظن حاصل ہوجائے گا جو موجب للحکم ہے۔

نیز مستور الحال کی شہادت رؤیت ہلال عید کے لئے تو غیر معتبر ہے،البتہ اس کی

خبر ہلال رمضان کے لئے معتبر ہونی چاہئے۔

ب : مطلع ابرآلود ہونے کی صورت میں ثبوت ہلال عید کیلئے خبر کافی نہیں ہے، بلکہ باقاعدہ شہادت ضروری ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ایک صورت میں خبر مطلوب ہے ،اور ایک صورت میں شہادت مطلوب ہے،یعنی:

الف: مطلع ابرآلود ہو اور مسئلہ ہلال رمضان کا ہوتو اس صورت میں خبر مطلوب ہے۔

ب : مطلع ابرآلود ہوتو ہلال عید کے لئے شہادت مطلوب ہے۔

(۴) شہادت علی الشہادۃ ۔(۵) شہادت علی قضاء القاضی ۔(۶) کتاب القاضی الی القاضی۔

(ب) اگر چاند دیکھنے والے کو یہ معلوم ہو کہ میری شہادت پر ثبوت رؤیت موقوف ہے، یعنی اس کے علاوہ کسی نے نہیں دیکھا اور اس کو اپنے حال کے لحاظ سے غلبۂ ظن ہے کہ اس کی شہادت رد نہ کی جائے گی تو اس پر شہادت دینا واجب ہوجاتا ہے ، یہاں تک کہ اگر چاند دیکھنے والی پردہ نشین منکوحہ عورت ہے تب بھی اس رات گھر سے نکل کر قاضی کے سامنے شہادت پیش کرے، اگر شوہر اجازت نہ دے تو بلا اجازت نکل سکتی ہے۔

اگر نظام قضاء نہ ہوتو رؤیت ہلال کمیٹی کے پاس یا مقامی علماء- جن کے اوپر وہاں کے باشندگان مسلمان کا اعتماد ہو- کے پاس جاکر رؤیت ہلال کی شہادت دے، اگر اس منطقہ میں علماء بھی نہ ہوں اور نہ رؤیت ہلال کمیٹی ہوتو ایسی صورت حال میں جامع مسجد میں جاکر لوگوں کے سامنے شہادت دینا ضروری ہے۔

چاند دیکھنے والوں کا بیان شہادت ہے یا خبر؟'' ہلال رمضان تو مطلقاً خبر سے متعلق ہے، باقی اور ہلال (عید وغیرہ) اگر حاکم یا والی مسلم یا قاضی شرع یا اس کا قائم

مقام، جیسے رؤیت ہلال کمیٹی وغیرہ موجود ہو تو شہادت سے متعلق ہوتا ہے، ورنہ وہ بھی خبر شرعی سے متعلق ہوتا ہے۔

(ج) ہر وہ شخص جس نے چاند دیکھا ہو اس کے لئے ممکنہ عجلت کے ساتھ اپنے متعلقہ ذمہ داروں تک پہنچ کر شہادت دینا ضروری اور لازم ہے، تاکہ بروقت اعلان ہوسکے۔

شہادت اگرچہ تاخیر سے آئے اس کو قبول کرنا ضروری ہے؛ جبکہ شرعی شہادت کاملہ ہو، اگر زوال کے بعد آئی ہے تو نماز دوسرے روز پڑھے، عید الاضحیٰ میں تیسرے روز تک کی اجازت ہے، ہاں اگر اس قدر تاخیر کی جس سے خود شاہدوں کے بارے میں یہ شبہ پیدا ہوجائے کہ انہوں نے قصداً تاخیر کی ہے، اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے اور حق ادا نہیں کیا تو اب قبول نہ کی جائے گی، لیکن زیادہ تاخیر کی کوئی معقول وجہ ہے تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی، البتہ رمضان پر چند ایام کی تاخیر یا عید الفطر میں چند گھنٹوں کی تاخیر یا چاند دوسری جگہ ثابت ہوچکا ہے، اس کی شہادت علی الشہادت پہنچنے میں تاخیر ہوئی ہو تو اگرچہ کافی تاخیر ہو، مثلاً عید الاضحیٰ میں آٹھ نو دن کی تاخیر ہوجائے تب بھی حرج نہیں ہے، عوام کا انتشار لائق اعتبار نہیں ہے، ان کو مسئلہ سمجھنا چاہئے۔

خلاصہ یہ کہ تاخیر سے شہادت اس وقت مردود ہوتی ہے جب کہ:

(۱) بلا عذر ہو (۲) تاخیر کی حرمت کا علم ہو (۳) دوسرا کوئی اور اداء شہادت کے لئے نہ ہو۔

جواب نمبر: (۴)

(الف) صوبہ بہار واڑیسہ اور ملک کے دیگر صوبوں میں، جہاں نظام قضاء موجود ہے، اگر وہاں کا قاضی چاند کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے تو اس کے حلقہ قضاء کے تمام مسلمانوں پر اس اعلان پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

(ب) ریڈیو کے جس اعلان پر صوم یا افطار صوم کا حکم دیا جائے گا اس کے لئے

ضروری یہ ہے کہ تفصیل ہو اور ذمہ دار علماء کی طرف سے ہو یا کم از کم ذمہ دار کے حوالے سے ہو کہ انہوں نے باضابطہ شرعی شہادت لے کر چاند کے ہوجانے کا فیصلہ کیا ہے۔

لہذا قاضی کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے، تو اس کا اعلان اس کے حدود ولایت وقضاء میں اعلان سلطان کے حکم میں ہوگا اور اس کے حدود قضاء میں سب مسلمانوں کو اس اعلان پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

(ج) ہندوستان وغیرہ ممالک کے کسی خطہ میں اگر رؤیت ہلال کے ثابت ہوجانے کی وجہ سے رؤیت کا اعلان وفیصلہ کردیا گیا، تو جس خطہ میں یہ اعلان ہوا ہے اس خطہ میں قاضی یا حاکم کے حدود ولایت تک وہ اعلان موجب عمل ہے؛ لیکن حدود ولایت سے باہر دوسرے خطوں میں وہ اعلان موجب عمل نہیں ہے، اور نہ دوسرے خطے کے قاضی کے لئے اس اعلان کی بنیاد پر رؤیت کا اعلان کرنا جائز ہے، جب تک کہ اس کے نزدیک طریق موجب سے رؤیت کا ثبوت نہ ہوجائے اور طریق موجب- جن سے باہر سے آنے والی رؤیت ہلال کی خبر کو معتبر تسلیم کیا جاتا ہے- چار ہیں اور وہ یہ ہے: (۱) شہادۃ بالرؤیہ، (۲) شہادۃ علی الشہادۃ بالرؤیہ (۳) شہادۃ علی حکم الحاکم والقاضی (۴) استفاضۂ خبر من جہات شتی۔

ہاں جب تمام صوبے کے مسلمان کسی ایک بااثر شخصیت پر اعتماد کرلیں اور ان کو اپنے دینی معاملات کی انجام دہی کے لئے اپنا حکمراں تسلیم کرلیں تو پھر اس کا اعلان ان تمام صوبے کے لوگوں کے حق میں اعلان سلطان کا حکم رکھے گا۔

(د) ریڈیو سے رؤیت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لئے معلن کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی شخص اعلان کرے، اگر تجربات سے تصدیق ہوتی ہے کہ یہ شخص قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی کی طرف خبر کی صحیح نسبت کرتا ہے تو اس کے اعلان پر اعتماد کرنے کی گنجائش ہے۔

مگر یاد رہے کہ ریڈیو کے اس اعلان کی حیثیت منادی سلطان کی اسی قاضی کے

حدود قضاء میں ہوگی جہاں سے وہ اعلان نشر ہورہا ہے، دوسری جگہ نہیں۔

جواب نمبر:(۵)

(الف ، ب) ایسے علاقوں میں جہاں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے وہاں ان کو قریب کے علاقوں کی رؤیت کا اعتبار کرنا چاہئے، جبکہ مطلع دونوں کا ایک ہو، ہمیشہ تیس دن کا اعتبار کرنا اور اس کے قرب وجوار کے متحد المطلع علاقوں کی رؤیت کا اعتبار نہ کرنا صحیح نہیں اور محض ماہرین فلکیات کا قول اس بارے میں معتبر نہ ہونا چاہئے۔

بلکہ ان ممالک کے لئے تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) دیگر قریبی ممالک کے ریڈیو کی خبر پر عمل کرنا، بشرطیکہ یہ معلوم ہوجائے کہ وہ ملک ثبوت شرعی کے بعد ہی رؤیت کا اعلان کرتا ہے، خواہ یہ معلوم ہونا علم یقین کے درجہ میں ہو یا ظن غالب کے درجہ میں ہو؛ بشرطیکہ مذکورہ اعلان پر عمل کی صورت میں مہینہ: ۲۸/ یا ۳۱/ دن کا نہ ہوتا ہو۔

(۲) کسی دوسرے علاقہ کے معتبر عالم سے رابطہ قائم کیا جاوے اور ان سے ٹیلیفون پر معلوم کرلیا جائے، بشرطیکہ بولنے والے کی آواز سے معلوم ہوجائے کہ یہ فلاں عالم صاحب ہی بول رہے ہیں۔

(۳) مختلف ممالک سے ثبوت رؤیت کی اطلاع اتنی تعداد میں آجائے کہ وہ استفاضہ کا درجہ حاصل کرلے تو اس پر عمل کرلیا جائے یا شہادت علی الشہادت یا شہادت علی القضاء یا رؤیت کی شہادت حاصل ہوجائے تو اس پر عمل کیا جائے، ورنہ تکمیل ثلاثین لازم ہے۔

(ج) رؤیت ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کی طرف سے رؤیت کے ثبوت کا فیصلہ ہوجانے پر ریڈیو کے ذریعہ اعلان پر دوسرے علاقوں کے ذمہ داران اعتماد کرتے ہوئے اپنے علاقوں میں اعلان کرسکتے ہیں اور اس کے مطابق رمضان وعیدین کے لئے عمل کرسکتے ہیں۔

مختلف ریڈیواسٹیشنوں کے ذریعہ اگر متعدد مقامات پر رؤیت ہوجانے کی خبر یا اعلان نشر ہوا اور رؤیت اور اس کی خبروں پر فیصلہ کرنے والی اتھارٹی کو یہ اطمینان ہوجائے کہ واقعی رؤیت ہوچکی ہے اور اتنی خبریں غلط نہیں ہوسکتی تو اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے (کیونکہ اس تعداد کثرت سے استفاضہ کی شان پیدا ہوجاتی ہے)۔

اور یہ فیصلہ ملک گیر کمیٹی کرتی ہے تو وہ تمام ملک کے لئے ہوگا اور اگر کوئی علاقائی کمیٹی کرتی ہے تو صرف اس علاقے کے لئے ہوگا جس کی یہ نمائندہ ہے، رہی یہ بات کہ کتنی جگہ کی خبروں یا کتنے ریڈیو اسٹیشنوں سے دی جانے والی اطلاعات پر اطمینان حاصل ہوگا؟ سو اس بارے میں کسی تعداد کو متعین نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ خبروں کی نوعیت، خبر دینے کی حیثیت اور حالات کے اعتبار سے یہ تعداد کم وبیش ہوسکتی ہے، البتہ اتنی بات یقینی ہے کہ دو تین سے کم مقامات کی اطلاع کو فیصلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، تقریبی اور اجتماعی طور پر پانچ چھ کی تعداد کو اختیار کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(د) علامہ رحمتی نے خبر مستفیض کی جو تعریف بیان کی ہے؛ اس میں علامہ رحمتی کے "**کل منهم يخبر عن أهل تلك البلدة الخ**" کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ خبر دینے والے ثبوت رؤیت کی نوعیت اور اس کی بنیاد کی بھی وضاحت کریں، تاکہ افواہ اور خبر مستفیض کے درمیان فرق کیا جاسکے، لوگوں کا محض یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ فلاں جگہ چاند ہوگیا یا فلاں جگہ روزہ رکھا گیا، ان شرائط کے ساتھ اگر خبر مستفیض پہنچے تو وہ موقع یقین ہے اور اس خبر سے قاضی یا ہلال کمیٹی کو پورا اطمینان ہوجائے تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

جواب نمبر:(۶)

(الف) جہاں قاضی ہوں وہاں کا حکم تو صاف ہے کہ فیصلۂ قضاء کا انتظار ضروری ہے، جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے یا ہے مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں، وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد

کرتے ہوں؛ اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رؤیت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔

موجودہ حالات وزمانے کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی نہ ہوں وہاں کسی عالم یا جماعت وکمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے، تاکہ انتشار وافتراق سے بچا جا سکے۔

(ب) جہاں کوئی نظام قضاء شرعی طور پر موجود نہ ہو یا ہلال کمیٹی موجود نہ ہو، وہاں گاؤں کی مسجد کا امام یا انفرادی یا اجتماعی طور پر کمیٹی کی شکل میں جولوگ ذمہ دار سمجھے جاتے ہیں اور عوام وخواص اس مسئلہ میں ان سے رجوع کرتے ہیں وہ ہی لوگ رؤیت کے فیصلے اور اعلان کے مجاز ہوں گے، کوئی بھی عالم یا مفتی جو مسجد کا امام نہ ہو یا کمیٹی کا ممبر نہ ہو وہ اعلان کا مجاز نہ ہوگا۔

(ج) جہاں رؤیت کے فیصلے اور اعلان کا کوئی نظام موجود ہو، وہاں کسی اور کے لئے جائز نہیں کہ ہلال کمیٹی یا شرعی پنچایت اور نظام سے ہٹ کر کوئی فیصلہ کرے، ایسے کسی فرد یا ادارہ کے اعلان کو سن کر ہلال کمیٹی یا شرعی پنچایت کے غور وخوض کے بعد فیصلہ سے قبل روزہ نہ رکھنا چاہئے ،اسی طرح روزہ توڑنا اور عید منانا بھی جائز نہ ہونا چاہئے، بالخصوص روزہ توڑنے میں تو اور بھی زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے، وہ تو کسی ذمہ دار ادارہ کے فیصلہ کے بغیر توڑنا قطعاً جائز نہ ہونا چاہئے۔

البتہ اگر کوئی ہلال کمیٹی دھاندلی کرکے صحیح طور پر آنے والی شہادت یا استفاضہ کو رد کردے اور عوام کو شہادت یا استفاضہ کے صحیح ہونے کا یقین ہو یا ظن غالب ہو تو اس صورت میں عوام کو چاہئے کہ وہ شہادت یا استفاضہ پر عمل کریں۔

البتہ ہلال کمیٹی کے فیصلہ کو نہ ماننا ہلال رمضان میں تو درست ہے، لیکن ہلال فطر وعید میں یہ درست نہ ہوگا، عید تو اس کو ہلال کمیٹی کے فیصلہ کے مطابق ہی کرنی چاہئے۔

(د) غیر مجاز لوگوں کی جانب سے اعلان کی صورت میں باوجود عدم جواز کے

اگر کوئی نادان شخص روزہ توڑ لے تو اس پر صرف قضاء لازم ہوگی؛ کفارہ نہیں، کیونکہ یہ کفارہ شبہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔

اگر چہ یہ شخص گناہ گار ہوگا، لیکن اگر تحقیق ہوجائے کہ اس دن رؤیت ہوچکی ہے، اور بعد میں ہلال کمیٹی کی طرف سے بھی فیصلہ ہوجائے تو قضاء بھی واجب نہیں ہوگی اور گناہ گار بھی نہ ہوگا۔

جواب نمبر:(۷)

(الف) اس میں شبہ نہیں کہ اسلام کی تمام عبادتوں میں اجتماعیت کا رنگ ہے ،اس لئے ایک ہی شہر میں ایک سے زائد کمیٹی نہ ہونی چاہئے، اگر ہو تب بھی ایک دوسرے کے فیصلوں پر غور کرلینا چاہئے۔

ایسے مسائل میں انا اور اپنے وقار کے احساس سے دامن کو بچانا چاہئے ؛ بلکہ ضرورت ہے انتظامی اصلاح کی ،کہ مختلف ریاستوں کی ہلال کمیٹیوں میں باہمی ارتباط ہونا چاہئے اور جب شرعی اصول کی روشنی میں ایک جگہ کوئی فیصلہ ہوجائے تو سارے ملک کی کمیٹیوں کو اس کو قبول کرلینا چاہئے، اور اپنی رائے وفیصلہ پر اصرار ترک کردینا چاہئے، تاکہ باہمی اتحاد واتفاق پیدا ہو اور انتشار سے بچا جاسکے۔

(ب) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ''کل ہند رؤیت ہلال کمیٹی'' تشکیل دی جائے جس میں قابل علمائے کرام ہوں اور اس کی شاخیں ہر صوبہ میں ہوں، تاکہ تمام صوبوں کیلئے اس کا اعلان قابلِ قبول ہوسکے، اس طرح جو اختلافات رؤیت ہلال کے سلسلہ میں عموما پیش آتے رہتے ہیں ان کا سد باب ہوسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں کچھ گذارشات ذکر کی جاتی ہے کہ علاقہ کے ہر ضلع میں رؤیت ہلال کمیٹی کی ضلع کمیٹی ہونی چاہئے ، اس ضلع کے تمام تعلقہ جات وبڑے بڑے قصبوں میں حسب ذیل کمیٹیاں تشکیل دی جائے گی اور پورے علاقہ کے مرکزی مقام پر ایک مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہو۔

جواب نمبر :(۸)

(الف)

شریعت میں مہینہ کے لئے اعتبار رؤیت ہلال کا ہے، لہذا انتیس کو چاند نظر نہ آئے تو مہینہ تیس دن کا شمار کیا جائے گا ،فلکیات اس دن چاند کے قابل رؤیت ہونے کو بتائے تب بھی ان کی رائے پر رؤیت کو قبول نہیں کیا جاسکتا ، کیونکہ اس کا اعتبار کرنا متعدد احادیث صحیحہ کے خلاف ہے۔

(ب)

ایسے علاقوں میں بھی ان کو ماہرین فلکیات کی رائے کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے ، بلکہ اس کے قرب وجوار کے متحدالمطلع علاقوں کی رؤیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔

(ج)

اس صورت میں بھی شہادت پر ہی عمل کرنا چاہئے، ماہرین فلکیات کی تحقیق وحساب کی وجہ سے شہادت رد نہیں کی جاسکتی، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس شہادت کو ماننے کی وجہ سے مہینہ ۲۹ سے کم کا لازم نہ آتا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دن محل شہادت ہی نہیں۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوال نامہ:

مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینے کے واسطے روزہ توڑنا

رمضان المبارک کا فرض روزہ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر بلا عذر توڑ دے تو اس پر قضا اور کفارہ لازم ہوتا ہے؛ لیکن بعض مرتبہ ایسے اعذار پیش آجاتے ہیں جن کا تعلق اپنی ذات سے نہیں؛ بلکہ دوسرے کی ذات سے ہوتا ہے، مثلاً کوئی مریض جان بلب ہو جائے اور اس کو خون کی شدید ضرورت ہو اور رمضان المبارک کا مہینہ ہو اور جسے خون دینا ہے، وہ روزہ سے ہو، اور ڈاکٹر اپنی شرائط کے مطابق زور ڈالیں کہ خون دینے والا اولاً کوئی جوس وغیرہ پیئے ،اس کے بعد ہی اس کا خون لیا جائے گا، اور کوئی متبادل شکل سامنے نہ ہو،تو ایسی صورت میں اگر وہ روزہ دار شخص مریض کی جان بچانے کے لئے روزہ توڑ دے تو:

الف:- کیا اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی دینا ہوگا؟

ب:- دوسرے کی جان بچانے کے لئے روزہ توڑنے کا شریعت میں کیا حکم ہے؟

ج:- جان بچانے کے لئے خون دینا واجب ہے یا صرف مباح ہے؟

د:- فقہی ضابط: کفارات شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، اس کا مصداق کیا ہے؟ تو کیا مذکورہ صورت میں بھی ضرورت کی وجہ سے کفارہ کے ساقط ہونے کا حکم دیا جاسکتا ہے؟

جواب:
مریض کی جان بچانے کے لئے
خون دینے کے واسطے روزہ توڑنا

شریعت اسلامی کے امتیازی اوصاف میں سے ایک اس کی جامعیت بھی ہے، یعنی وہ زندگی کے تمام شعبوں میں ایسے طریقۂ کار کی رہنمائی کرتی ہے جو انسان کے لئے دنیا میں بھی فائدہ مند ہو اور آخرت میں بھی، وہ عبادت کا طریقہ بھی سکھاتی ہے اور معاشرت کا سلیقہ بھی بتاتی ہے، اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے جن اعمال کو عبادت کی فہرست میں رکھا ہے، ان میں چار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، نماز، روزہ، زکوۃ، حج، ان کو ارکانِ اسلام میں شامل رکھا گیا ہے اور عبادات کے باب میں نئے مسائل نسبتاً کم پیدا ہوتے ہیں، تاہم جدید آلات ووسائل کی پیدائش اور بعض دوسرے اسباب کے تحت ان ابواب کا دامن بھی ایسے مسائل سے خالی نہیں رہا جو صراحتاً قرآن وحدیث میں مذکور نہیں یا ہمارے فقہاء کے اجتہادات میں واضح طور پر اس کا تذکرہ نہیں، آیا ہے، ویسے تو روزہ کے بیشتر احکام منصوص ہیں، لیکن روزہ کن چیزوں سے ٹوٹ جاتا ہے؟ اس کے سلسلہ میں قرآن وحدیث میں صرف اصولی ہدایات دی گئی ہیں؛ لہٰذا آلات ووسائل کی تبدیلی کی وجہ سے پیدا ہونے والے بعض فروعی مسائل کی وضاحت کتاب وسنت میں نہیں ملتی، جن پر قرآن وحدیث کے ارشادات اور سلف صالحین کے مقرر کئے ہوئے اصول واجتہادات کی روشنی میں غور وفکر کی ضرورت ہے، اس پس منظر میں ''ادارۃ المباحث الفقہیہ'' نے روزہ کے ایک مسئلہ کو خاص طور پر بحث اور اجتماعی غور وفکر کے لئے منتخب کیا ہے، (مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینے کے واسطے روزہ توڑنا) جس کا جواب پیش خدمت ہے:۔

جواب : الف–باء:۔

اسلام کی نظر میں انسانی جان درحقیقت امانت الٰہیہ ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں فرمایا گیا ''**ولجسدك عليك حقا**''(صحیح ابن حبان: ۳۲۰) لہٰذا اسے تلف کرنا سنگین جرم ہے، اس کی حفاظت کے لئے بڑے اسباب تیار کئے گئے ہیں، جن کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے اور ایسی تدابیر اور علاج ومعالجہ کو ضروری قرار دیا گیا ہے جس سے مریض کی جان بچ سکے اور مریض کی سہولت کے لئے نماز، روزہ، غسل، طہارت وغیرہ کے احکام الگ سے وضع کئے گئے، اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ اضطرار کی حالت میں جان بچانے کے لئے کلمۂ کفر زبان پر لانے کی بھی اجازت دے دی گئی جو کہ اسلام کی نظر میں عام حالت میں بدترین جرم ہے، ارشاد باری تعالی ہے: ''مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ''۔ (سورۃ النحل:۱۰۶) اسی طرح جو شخص بھوک سے مر رہا ہو اس کے لئے سد رمق تک خنزیر اور مردار کھانے کو مباح بلکہ ضروری قرار دیا گیا، ارشاد باری ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ. (سورۃ البقرۃ:۱۷۳)

شامی میں ہے: **فان اكره على اكل ميتة او دم او لحم خنزير او شرب خمر باكراه غير ملجئ بحبس او ضرب او قيد لم يحل وان اكره بملجئ بقتل او قطع عضو او ضرب مبرح حل الفعل بل فرض.** (الدر المختار: ۹/۱۸۴، ط: زکریا)

دفع ضرر اسلامی شریعت کا مستقل اصول ہے، کتاب وسنت میں جگہ جگہ اس کا ذکر آتا ہے، فقہ اسلامی کے بے شمار احکام کی بنیاد ازالۂ ضرر کا اصول ہی ہے، قواعد فقہیہ کی کتابوں میں ضرر وضِرار سے وابستہ مختلف قواعد وضوابط کی تحدید کی گئی ہے، اسلامی شریعت نے جس ضرر کا دفعیہ کرنا چاہا ہے اس کی سب سے آخری اور سنگین قسم اضطرار ہے جس کا ذکر مذکورہ بالا آیتوں میں کیا گیا ہے، انہیں آیات کی ترجمانی اس زبان زد فقہی قاعدہ میں ہے: ''**الضرورات تبيح المحظورات**''۔

لہذا جب مریض اضطراری حالت میں ہو،اسے خون کی شدید ضرورت ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں خون دئے بغیر اس کی جان بچانے کا اور کوئی راستہ نہ ہو، اور رمضان المبارک کا مہینہ چل رہا ہو اور جسے دوسرے کو خون دینا ہے وہ روزہ سے ہو اور ماہر اور امانتدار ڈاکٹر اپنی شرائط کے مطابق زور دے کہ خون دینے والا اولاً کوئی جوس وغیرہ پیئے،اس کے بعد ہی اس کا خون لیا جائے گا، اور اس کے علاوہ کوئی متبادل شکل سامنے نہ ہوتو ایسی صورت میں وہ روزہ دار شخص مریض کی جان بچانے کے لئے روزہ توڑ دے تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

اس کی مثال شریعت میں حاملہ اور مرضعہ کو افطار کی رخصت دینا ہے،کہ جب ان کو اپنی جان کا تو خطرہ نہ ہو لیکن بچے کی جان کا خطرہ ہو، یعنی روزہ پورا کرنے کی صورت میں بچے کی جان جانے کا خطرہ ہو یا بچے کو کوئی نقصان پہونچنے کا خطرہ ہو تب بھی ان دونوں کو روزہ توڑنے کی اجازت دی جاتی ہے، جیسے بدائع میں ہے:

واما حمل المرأة وارضاعها اذا خافتا الضرر بولدهما رخص لقوله تعالى: "فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر" وقد بينا انه ليس المراد عين المرض فان المريض الذى لا يضر الصوم ليس له ان يفطر فكان ذكر المرض كناية عن امر يضر الصوم معه وقد وجد ههنا فيدخلان تحت رخصة الافطار.

وقد روى عن النبى ﷺ انه قال: يفطر المريض والحبلى اذا خافت ان تضع ولدها والمرضع اذا خافت الفساد على ولدها.

وقد روى عن النبى ﷺ انه قال: ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة وعن الحبلى والمرضع الصيام". (اخرجه احمد فى المسند وابو داود فى سننه فى الصوم، باب اختيار الفطر برقم: ۲۴۰۸)

وعليها القضاء لا فدية عليهما عندنا. (بدائع الصنائع: ۲/۲۵۰، ط: زکریا)

اور شامی میں ہے:

لمسافر او حامل او مرضع أمًا كانت او ظئرًا على الظاهر خافت بغلبة الظن على نفسها او ولدها.......... الفطر يوم العذر الا السفر كما سيجيئ وقضوا لزوما ماقدروا بلا فدية ولا ولاء. (الدر المختار: ۳/۴۰۵-۴۰۳، ط: زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

(ومنها حبل المرأة وارضاعها) الحامل والمرضع اذا خفتا على انفسهما او ولدهما افطرتا وقضتا ولا كفارة عليهما، كذا فى الخلاصة. (الهندية: ۱/۲۰۷، ط: زکریا، هدایه: ۱/۲۲۲، ط: اشرفی بکڈپو، دیوبند)

توجس طرح حاملہ اور مرضعہ کو دوسرے (یعنی اپنے بچے) کی جان بچانے کی لئے روزہ توڑنے کی اجازت دی جاتی ہے،اسی طرح اگر دوسرے کی جان بچانے کے لئے خون دینے کی ضرورت پڑے اور خون دینے والے کے لئے روزہ توڑنے کے علاوہ کوئی متبادل صورت نہ ہوتو اس کے لئے روزہ توڑنے کی اجازت ہونی چاہئے،اور جس طرح حاملہ اور مرضعہ پر صرف قضاء ہے نہ کہ کفارہ اسی طرح اس پر بھی صرف قضاء لازم ہونی چاہئے،کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے۔

حضرت مولانا نظام الدین اعظمیؒ فرماتے ہیں:

اگر مرض شدید وخطرناک یا مہلک ہو اور تداوی پر استطاعت وقدرت میسرہ بھی موجود ہو تو حسب حیثیت واستطاعت ......حکم خدا وحکم شرع کے اندر اندر علاج کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ (نظام الفتاوی: ۱/۳۵۰)

شامی میں ہے:

فإن صبر فقتل اثم وفی هامشه لان اهلاک النفس او العضو بالامتناع عن المباح حرام. (شامی: ۹/۱۸۴، ط: زکریا)

ہماری بحث چونکہ اضطراری حالت سے ہے، اس لئے یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اضطرار کی حالت میں خون دینے کے لئے روزہ توڑنے کی بھی کچھ شرائط ہیں:

(۱) مریض کی حالت واقعتاً ایسی ہو کہ خون نہ دینے سے جان کا خطرہ ہو یا خون دیئے بغیر صحت کا امکان نہ ہو اور خون کے علاوہ کسی اور دوا سے علاج ممکن نہ ہو۔

(۲) یہ خطرہ وہمی نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناء پر یقینی ہو۔

(۳) ڈاکٹر روزہ توڑوانے پر بضد ہو اور زور ڈالے کہ خون دینے والا اولاً کوئی جوس وغیرہ پیئے، اس کے بعد ہی اس کا خون لیا جائے گا، اور کوئی متبادل شکل سامنے نہ ہو۔

لہذا اگر اضطرار کی حالت نہ ہو اور خون نہ دینے کی صورت میں ماہر ڈاکٹر کے نزدیک اگرچہ مرض کی طوالت کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی روزہ توڑنے سے اجتناب بہتر ہے، اسی طرح اگر ڈاکٹر اس پر بھی راضی ہو جائے کہ ابھی وہ اپنے پاس سے انتظام کردے، روزہ افطاری کے بعد ہم میں سے کوئی آپ کو خون دے دیگا، تب بھی روزہ توڑنا جائز نہ ہوگا، یعنی کسی متبادل صورت پر ڈاکٹر کو راضی کرنے کی کوشش کرے، اگر کوئی صورت نہ نکلے اور اوپر کی تمام شرائط پائی جائے تو ہی روزہ توڑنا صحیح ہوگا ورنہ روزہ توڑنا صحیح نہ ہوگا۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

البتہ اگر یہ اندیشہ ہو کہ خون دینے کی وجہ سے روزہ قائم نہیں رکھ سکے گا، اور اضطرار اور مجبوری کی حالت نہ ہو تو خون دینا مکروہ ہے، اسی احتیاط کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ نے روزہ کی حالت میں فصد لگوانے کو پسند نہیں فرمایا، بخاری شریف میں ہے:

سئل انس بن مالك رضي الله عنه اكنتم تكرهون الحجامة للصائم؟ قال: لا الّا من اجل الضعف. (بخاری: رقم الحدیث: ۱۹۴۰، باب الحجامة والقیئ للصائم)

اس لئے کہ تمام لوگوں میں اس کی قوت برداشت نہیں ہوتی اور خطرہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے روزہ کو قائم نہیں رکھ سکے گا۔ (کتاب الفتاوی: ۳/۴۰۱، ط: کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند)

لہذا عام حالات میں خون دینے کی وجہ سے اگر روزہ پر اثر پڑتا ہو تو خون دینا جائز نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے روزہ توڑنا بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا، اگر توڑ دے گا تو قضاء وکفارہ دونوں لازم ہوں گے۔

جواب: ج: جدید سائنسی ترقی نے جہاں بہت سی تحقیقات پیش کی ہیں، وہیں اس نے طب میں بھی تحقیقات وترقی کی ہے، ایک مدت سے بلڈ ٹرانسفر کی تحقیق بھی ہوئی اور اس سے علاج کامیاب بھی ہوا،

مثلاً کسی کو کوئی زخم لگا اور کثرت سے خون خارج ہوگیا یا کسی بیماری کی وجہ سے بہت ہی کمزوری بدن میں آگئی تو اس ضرورت میں ڈاکٹر کسی صحیح سالم انسان کا خون نکال کر لازمی مراحل سے گذارتے ہوئے مریض کے بدن میں بذریعۂ انجکشن رگوں میں داخل کرتا ہے؛ تاکہ مریض کی حالت سنبھل جائے، یہ علاج ایک طرح انتفاع بجزء الآدمی میں داخل ہوجاتا ہے تو دوسری طرف جس مریض کو خون کی اشد ضرورت ہے، اگر اسے خون دیا جائے تو اس کی مدد ہوجاتی ہے، اگر پہلی صورت کو ترجیح دی جائے تو اس کے لئے عدم جواز ہی کا حکم ہوگا اور اگر دوسری صورت پر توجہ کی جائے تو یہ عمدہ اور لائق ستائش عمل ہے، اس لئے دونوں پہلو پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔

خون کی حرمت کے اسباب:

یہ بات ملحوظ رہے کہ خون حرام ہے اور اس کی حرمت کے لئے دو سبب جمع ہوگئے ہیں، چنانچہ اس کی حرمت کو بیان کرتے ہوئے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ (البقرہ: ۱۷۳) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ (المائدہ: ۳) حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں: تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزء ہے اور جب بدن سے نکال لیا جائے تو وہ نجس بھی ہے، اس کا اصل تقاضا تو یہی ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دووجوہ سے حرام ہو، اول اس

لئے کہ اعضائے انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے ،دوسرے اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے ،اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔(معارف القرآن: سورۂ بقرہ ،آیت نمبر:۱۷۳،ص:۳۶۳، ج:۱،ط:ربانی بک ڈپو دہلی)

شامی میں ہے: **لم یبح الارضاع بعد مدته لانه جزء آدمی والانتفاع به بغیر ضرورة حرام علی الصحیح۔ شرح الوهبانیة وفی البحر: لایجوز التداوی بالمحرم فی ظاهر المذهب.** (الدر المختار:۴/۴۹۶،ط:زکریا)

عالمگیری میں ہے: **الانتفاع باجزاء الآدمی لم یجز قیل للنجاسة وقیل للکراهةهو الصحیح.** (الفتاوی الهندیه:۵/۳۵۴،ط:زکریا)

لیکن حدیث اور کتب فقہ میں کچھ ایسے نظائر بھی ملتے ہیں جس میں حرام اشیاء کے استعمال کا جواز بوقت ضرورت شدیدہ ازراہ علاج جائز معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ واقعۂ عرنیین مشہور ہے ،جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب عرنیہ کا علاج اونٹوں کے پیشاب پینے کو تجویز فرمایا، حالانکہ پیشاب ناپاک ہے۔(بخاری: کتاب الحدود ، باب سمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعین المحاربین،رقم الحدیث :۶۸۰۵،ص:۸۳۰، ۸۳۱،ط: مکتبہ اولاد الشیخ للتراث)

ایسے ہی حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کو سونے کا ناک بنانے کا حکم دیا تھا، حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے؛ بلکہ مردوں کے لئے اس کے استعمال کے باب میں شدید ممانعت روایتوں میں مذکور ہے، لیکن حضرت عرفجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اضطراری حالت کی وجہ سے اس کا حکم دیا گیا۔(نسائی : کتاب الزینة ،باب من اصیب انفه هل یتخذ انفا من ذهب، رقم الحدیث :۵۱۷۱، ۵۱۷۲،ص:۱۷۲، ج:۸، ط: دارالفکر بیروت لبنان)

بلکہ اوپر جو آیات حرمت دم ، میتہ ولحم خنزیر کی پیش کی گئی، انہی آیات میں اضطراری حالت میں ان چیزوں کے استعمال کا استثنائی حکم بھی ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ فرمایا: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ (البقرة:۱۷۳) فَمَنِ اضْطُرَّ

فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (المائدہ:۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضطراری حالت اور عام معالجات میں شریعت کی دی ہوئی سہولتوں اور رخصتوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، البتہ تداوی بالمحرم میں اگر شرعی یا معالجتی کچھ شرطیں ہوں تو مناسب ہے اور اس کا پاس ولحاظ بھی ضروری ہے۔

اضطراری حالت کب ہوگی؟

ناواقف حضرات ہر معمولی حاجت کو''اضطراری حالت'' کا نام دے لیتے ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تنقیح کردی جائے۔

علامہ حمویؒ ''شرح اشباہ'' میں لکھتے ہیں کہ : یہاں پانچ درجے ہیں: ضرورت (اضطرار) ، حاجت ،منفعت ،زینت اور فضول۔

(۱) اِضطرار:۔۔۔یہ ہے کہ ممنوع چیز کو استعمال کئے بغیر جان بچانے کی کوئی صورت ہی نہ ہو ،یہی وہ اِضطراری صورت ہے جس میں خاص شرائط کے ساتھ حرام کا استعمال مباح ہوجاتا ہے۔

(۲) حاجت : ۔۔۔یہ ہے کہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرنے سے ہلاکت کا اندیشہ تو نہیں لیکن مشقت اور تکلیف شدید ہو، اس حالت میں نماز ، روزہ ،طہارت وغیرہ کے احکام کی سہولتیں تو ہوں گی مگر حرام چیزیں مباح نہ ہوں گی۔

(۳) منفعت : ۔۔۔۔۔ یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے بدن کی تقویت کا فائدہ ہو، اور نہ کرنے سے نہ ہلاکت کا اندیشہ ہو ،نہ شدید تکلیف کا، اس حالت میں نہ کسی حرام کا استعمال جائز ہے ،نہ روزہ کے افطار کی اجازت ہے، کسی حلال چیز سے یہ نفع حاصل ہوسکتا ہوتو کرے ورنہ صبر کرے۔

(۴) زینت : ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ یہ ہے کہ اس میں بدن کی تقویت بھی نہ ہو،محض تفریح طبع ہو، ظاہر ہے کہ اس کے لئے کسی ناجائز چیز کے جواز کی گنجائش کہاں ہوسکتی ہے؟

(۵) فضول: ۔۔۔۔۔۔ یہ ہے کہ تفریح سے بھی آگے محض ہوس رانی مقصود ہو۔

قوله : الثانية : ما ابيح للضرورة الخ۔۔ في الفتح المدبر ههنا خمسة مراتب: ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول، فالضرورة: بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام، والحاجة: كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلک غير انه يكون في جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم، والمنفعة: كالذى يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم، والزينة: كالمشتهي بحلوى والسكر والفضول: التوسع بأكل الحرام والشبهة ۔۔۔(شرح الحموي على الأشباه والنظائر :۱/۲۵۲، ط: مكتبة الفيصل ،ديوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: اضطراری حالت سے مراد یہ ہے کہ مریض کی جان کا خطرہ ہو اور کوئی دوسری دوا اس کی جان بچانے کے لئے مؤثر یا موجود نہ ہو، اورخون دینے سے اس کی جان بچنے کا ظن غالب ہو۔ (معارف القرآن: سورۃ البقرہ، آیت نمبر: ۱۷۳، ص: ۳۶۵، ج:۱، ط: ربانی بک ڈپو دہلی)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اضطرار واکراہ وضرورت اورحرج وغیرہ ہر ایک الگ الگ مفاہیم رکھتے ہیں اور ہر ایک کے الگ الگ حدود واحکام ہیں، ذیل میں ہر ایک کا شرعی مفہوم اور حدود واحکام اجمالی طور پر ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، تاکہ اس کی روشنی میں سوالِ مذکور کا حل پیش کیا جاسکے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے محرمات منصوصہ بہ نص قطعی میں گنجائش کے لئے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے، ارشاد ہے: **وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ** ۔ (پارہ:۸، ع:۱، سورہ انعام: ۱۱۹)

اس ضابطہ میں محض اضطرار کو مستثنیٰ فرمایا ہے، پھر ساتھ ہی تنبیہ بھی فرمادی ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اضطرار کے مستثنیٰ ہونے کی کچھ قیود وشرائط بھی ہیں، اگر ان کا لحاظ نہ کیا گیا تو گمراہی میں مبتلا ہوجائے گا، پھران قیود کو دوسری آیت کریمہ میں واضح فرمایا ہے، ان میں سے ایک کے اندر "**غير متجانف لاثم (اى غير متجاوز عن الحدود الشرعية)**" کی قید ہے، اور دوسری آیت کریمہ میں "**غير باغ ولا عاد (اى غير قاصد للخروج عن الحدود الشرعية والامر للخروج عن الحدود الشرعية)**" کی قید ہے۔

پھر اس ضابطہ کی تفصیل وتشریح کتب احادیث، فقہ واصول فقہ میں ہے، جس کے تحت استثناء کی مندرجۂ ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(۱) مخمصہ: بھوک، پیاس کی پریشانی سے جاں بہ لب ہوجائے، جان بچانے کی کوئی صورت بظاہر نہ رہے، اسی کو "**فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم**" میں فرمایا گیا، یہ اضطرار کی انتہائی شدید صورت ہے۔

(۲) جان کے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا یا نا قابل تحمل جسمانی تکلیف (مثلاً بصورت زدوکوب) یا حبس مدید (طویل قید) کا یا شدید اور نا قابل تلافی مالی نقصان کا ایسا خطرہ ہوجائے کہ اسباب کے تحت اس سے بچنے کی کوئی تدبیر نظر نہ آئے۔

اگر یہ صورت کسی دشمن یا ظالم کے جبر واکراہ کرنے سے ہو تو اس کو اکراہ ملجی اور جبر تام کہتے ہیں، اس کے بارے میں حدیث شریف میں ہے: **ان الله تجاوز عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**۔ (مشکوۃ شریف: ۵۸۴) **وفي شرحه اى ماطلب منهم من المعاصي على وجه الاكراه** اور اس کے بارے میں فقہ میں ہے: **وان اكره بملجي بقتل او قطع عضو او ضرب حل الفعل**۔ (الدر المختار: ۹/۱۸۴، ط: زکریا)

اسی طرح کی اور بھی تفصیلات فقہ کی کتاب الاکراہ میں مذکور ہیں۔

(۳) یہی صورتیں اگر کسی مکرہ یا جابر کے اکراہ کرنے کے بغیر خود بخود

پیدا ہوجائیں اوران کے زائل کرنے اورمرتفع کرنے کے اسباب اختیار میں نہ رہیں تواس کوضرورت کہتے ہیں ، اوراسی کے بارے میں فقہاء کرام **”الضرورات تبیح المحظورات“** فرماتے ہیں۔

(۴)جان کے یا کسی عضوکے تلف ہوجانے کا خطرہ تو نہ ہو ؛لیکن ناقابل تحمل جسمانی تکلیف یاناقابل تلافی مالی نقصان کاایسا خطرہ ہوجس کاازالہ اسباب کے تحت قدرت میں نہ ہو۔

یہ صورت اگر کسی ظالم وجابر یادشمن کے جبر واکراہ سے پیدا ہوگئی ہوتو اس کو اکراہ غیرملجی کہتے ہیں ،ایسے ہی مواقع کے لئے فقہاء نے **”الضرر یزال“** فرمایا ہے۔

(۵)اگر یہی چارنمبر کی صورتیں خودبخود اپنے حالات کےتحت پیش آجائیں تو اس کو حاجت یااحتیاج کہتے ہیں، اور ایسے مواقع کے بارے میں فقہائے کرام **”ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح“** فرماتے ہیں۔

یہ پانچوں صورتیں درجہ بدرجہ اضطرار کی ہیں، ان میں مخمصہ واکراہ کی صورتوں کے علاوہ اورصورتوں میں حکم شرعی یہ ہے کہ وہ صورت زندگی کے جس شعبہ ونوع سے متعلق ہومثلاً معاشیات، اقتصادیات ،معاشرہ ،تمدن ،صحت ،مرض ،معالجہ وغیرہ جس شعبہ ونوع سے تعلق ہو، جب تک اس شعبہ کا ماہر وحاذق واقف کارمسلمان- جو دیانتدار و باشرع بھی ہو- یہ حکم نہ لگادے کہ واقعی اضطرار متحقق ہوگیا ہے یا مبتلا بہ کا باربار کا خود تجربہ صحیحہ اس پر شاہد نہ بن جائے ، اس وقت تک اس میں حرمت منصوصہ کے خلاف کرنے یا اس کے استعمال کرنے کی شرعاً گنجائش نہ ہونی چاہئے اور ہر شخص کی رائے کا اعتبار نہ ہونا چاہئے ،ہاں اگر اضطرار ومجبوری کا تحقق ظاہر ونمایاں ہوجائے تو اس خاص صورت میں بغیر ان شرائط وقیود کے بھی وسعت وگنجائش ہونی چاہئے ، **لقوله تعالىٰ: لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** .(سورة البقرة:۲۸۶) **وقوله تعالىٰ: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** .(سورة البقرة:۱۹۵) **وغيرهما.**

ان اضطرار خمسہ کے علاوہ کچھ اور بھی توسعات وگنجائشیں اللہ تبارک وتعالیٰ نے عنایت فرمائی ہیں، ان کی بناء بھی آیات ربانی ہی پر ہیں ،مثلاً **يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ۔(سورة البقرة:۱۸۵)اور **قوله تعالىٰ: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**. (سورة الحج: ۷۸) اور **قوله تعالىٰ: مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ** . (المائدة : ۶) **وغيرها من الآيات**۔(نظام الفتاوى: كتاب الحظر والاباحة: ۳۵۹/۱ تا ۳۶۱، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

اور فتاوی عالمگیری میں ہے: **يجوز للعليل شرب الدم والبول واكل الميتة للتداوي اذا اخبره طبيب مسلم ان شفائه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه.** (الفتاوى الهندية:۳۵۵/۵، ط:زکریا)

انتقال دم کے شرائط:

چوں کہ نقل دم کے جواز کا حکم استثنائی ہے، لہذا اس میں شرعی اور(فن طب کے اعتبار سے) کچھ عرفی شرائط ہوں تو اس کا لحاظ ضروری ہوگا، اوراس میں منقول منہ الدم اورمنقول الیہ الدم دونوں کو کچھ شرطوں کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا، جو درج ذیل ہیں:

منقول منہ (متبرع) ایسا شخص ہے کہ اگر اس سے خون لیا جائے تو وہ خود ایسے ضرر میں مبتلی ہوجائے جو اسے موت تک پہنچادے یا مستقبل میں ہلاکت کا باعث ہو یا ایسے مرض تک پہنچادے جس سے صحت یاب ہونا ممکن ہی نہ ہو، یا بہت ہی صعوبت اور مشقت کے ساتھ ممکن ہو ،ایسی صورتوں میں منقول منہ کے لئے تبرع بالدم جائز نہیں ہے۔

اللہ پاک فرماتے ہیں: وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. (النساء:۲۹)
اپنے آپ کو ہلاک کرنے اور دوسروں کو ناحق قتل کرنے یعنی خودکشی اور قتل غیر دونوں سے بچنا ہے۔

حدیث مشہور ہے: **لا ضرر ولا ضرار** .(سنن ابن ماجہ:کتاب الاحکام،باب من بنی فی

حقہ مایضر بجارہ، رقم الحدیث: ۲۳۴۰، ۲۳۴۱، ص: ۲۷، ج: ۴، ط: دار الجیل بیروت)

جیسے دوسرے کو تکلیف وضرر پہنچانے سے منع کیا گیا ہے، ایسے ہی اپنے آپ کو ضرر پہنچانے سے بھی منع کیا گیا ہے۔

جیسے **ولاتلقوا بایدیکم الی التھلکۃ**۔(البقرہ:۱۹۵) میں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے انسان کو روکا گیا ہے، چاہے ہلاکت فی الحال ہو یا فی المآل ہو؛ کیوں کہ نہی عام ہے، لہٰذا اگر کسی متبرع بالدم کے لئے خون دینا ہلاکت کا ذریعہ بن سکتا ہو تو اس کو چاہیے کہ اس تبرع سے بچے۔(فتاوی رحیمیہ: ۵/۴۵۱، ط: مکتبۃ الاحسان، دیوبند)

تبرع بالدم کی وجہ سے انسان کو اوپر ذکر کردہ ہلاکت یا دیر سے صحت یاب ہونے کا خطرہ تو نہ ہو؛ لیکن خون کا عطیہ کرنے کی صورت میں سخت ضعف وکمزوری پیدا ہوجانے کا امکان ہو تو اس وقت بھی لاضرر ولاضرار کے پیش نظر اس کے لئے خون کا عطیہ دینا جائز نہ ہوگا۔

اگر منقول منہ کو تبرع بالدم میں کوئی خطرہ نہیں ہے؛ اور دوسرے شخص کو خون کی سخت احتیاج وضرورت ہے، اگر اس شخص کو خون نہ دیا جائے تو موت یا ضرر کا خطرہ ہے، تو اس وقت خون کا عطیہ کرنا چند شرائط کے ساتھ جائز ہوگا:

(۱) متبرع منقول منہ کا خون ایڈز جیسے امراض متعدیہ سے سالم ہو، ایسے ہی سرطان جیسے امراض مستوطنہ (دیر پا رہنے والے امراض) سے بھی خون سالم ہو۔

(۲) خون کے علاوہ کوئی متبادل دوسری دوا نہ ہو، جس سے مریض کی جان بچ سکے، یا صحت یاب ہو سکے۔(فتاوی رحیمیہ: ۵/۴۵۱)

(۳) کوئی ماہر طبیب خون کے استعمال کو ناگزیر قرار دے۔(کفایۃ المفتی: ۹/۱۱۳، ط: زکریا)

(۴) محض قوت یا جسمانی حسن میں اضافہ مقصود نہ ہو کہ یہ ضرورت کے درجہ کی چیز نہیں ہے۔(فتاوی رحیمیہ: ۵/۴۵۱، جواہر الفقہ: ۲/۳۸، ط: مکتبہ تفسیر القرآن، دیوبند)

ان شرائط کے ساتھ اس کا جواز کچھ فقہی قاعدوں کو مدنظر رکھتے ہوئے دیا جاسکتا ہے، جیسے **"الضرورات تبیح المحظورات"**، تبرع بالدم محظور ہے؛ لیکن اس خون پر دوسرے آدمی کی حیات موقوف ہونے کی وجہ سے ضرورۃً اس کو مباح قرار دیا گیا ہے، اور چوں کہ منقول منہ کو تبرع بالدم میں کوئی تکلیف نہیں ہے، اور نہ دینے میں منقول الیہ الدم کو ضرر کا اندیشہ ہے تو **"لاضرر ولاضرار"** کے پیش نظر خون نہ دیکر دوسرے کو تکلیف وضرر میں نہ ڈالے اور اگر منقول منہ الدم کو معمولی سی تکلیف بھی ہو تو اس کو بھی برداشت کرلیا جائے، **یحتمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام**۔

(قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر: ۱۷۰، ۳۹۸، ص: ۸۹، ۱۳۹، ط: دار الفکر دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: مریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ: تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزو ہے اور جب بدن سے نکال لیا جائے تو وہ نجس بھی ہے، اس کا اصل تقاضا تو یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دو وجہ سے حرام ہو، اول اس لئے کہ اعضاء انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے دوسرے اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔

لیکن اضطراری حالات اور عام معالجات میں شریعتِ اسلامی کی دی ہوئی سہولتوں میں غور کرنے سے امور ذیل ثابت ہوتے ہیں۔

اول یہ کہ خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضاء انسانی میں کاٹ چھانٹ اور آپریشن کی ضرورت پیش نہیں آتی، انجکشن کے ذریعہ خون نکالا اور دوسرے کے بدن میں ڈالا جاتا ہے، اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہوگئی جو بدنِ انسانی سے بغیر کسی کاٹ چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزء بنتا ہے اور شریعتِ اسلامی نے بچہ کی ضرورت کے پیش نظر انسانی دودھ ہی کو اس کی غذا قرار دیا ہے اور ماں پر اپنے بچوں کو دودھ پلانا واجب کیا ہے، جب تک

وہ بچوں کے باپ کے نکاح میں رہے، طلاق کے بعد ماں کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، بچوں کا رزق مہیا کرنا باپ کی ذمہ داری ہے، وہ کسی دوسری عورت سے دودھ پلوائے یا ان کی ماں ہی کو معاوضہ دے کر اس سے دودھ پلوائے، قرآن کریم میں اس کی واضح تصریح موجود ہے: فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ .(سورة الطلاق:٦) (اگر تمہاری مطلقہ بیوی تمہارے بچوں کو دودھ پلائے تو اس کو اجرت ومعاوضہ دیدو۔)

خلاصہ یہ ہے کہ دودھ جزء انسانی ہونے کے باوجود بوجہ ضرورت اس کے استعمال کی اجازت بچوں کے لئے دی گئی ہے اور علاج کے طور پر بڑوں کے لئے بھی، جیسا کہ عالمگیری میں ہے: **ولا بأس بان يسعط الرجل بلبن المرأة ويشربه للدواء.** (عالمگیری:۵/۳۵۵، کتاب الکراہیۃ الباب الثامن عشر فی التداوی والمعالجات، ط: زکریا) (اس میں مضائقہ نہیں کہ دوا کے لئے کسی شخص کی ناک میں عورت کا دودھ ڈالا جائے یا پینے میں استعمال کیا جائے۔)

اور مغنی ابن قدامہ میں اس مسئلہ کی مزید تفصیل مذکور ہے۔(المغنی، کتاب الصید:۸، ص: ۶۰۲، ط: مکتبہ ابن تیمیہ، القاہرہ)

اگر خون کو دودھ پر قیاس کیا جائے تو کچھ بعید از قیاس نہیں: کیونکہ دودھ بھی خون کی بدلی ہوئی صورت ہے اور جزء انسان ہونے میں مشترک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دودھ پاک ہے اور خون ناپاک، تو حرمت کی پہلی وجہ یعنی جزء انسانی ہونا تو یہاں وجہ ممانعت نہ رہی، صرف نجاست کا معاملہ رہ گیا، علاج ودوا کے معاملہ میں بعض فقہاء نے خون کے استعمال کی بھی اجازت دی ہے، اس لئے انسان کا خون دوسرے کے بدن میں منتقل کرنے کا شرعی حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو جائز نہیں مگر علاج ودوا کے طور پر اس کا استعمال اضطراری حالت میں بلاشبہ جائز ہے۔(معارف القرآن: آیت نمبر: ۱۷۳، ص: ۳۶۳-۳۶۵، ج:۱، ط: ربانی بکڈپو، دہلی)

ان تفصیلات کی روشنی میں خون دینا اصلاً تو محظورات میں سے ہے، البتہ اضطراری حالت میں اوپر ذکر کردہ شرطوں کی رعایت کرتے ہوئے مسلم وغیر مسلم کو خون

دینا چاہئے۔

حضرت مولانا نظام الدین صاحب اعظمی رقمطراز ہیں:

جان بچانے کے لئے مجبوری واضطرار کی صورت میں انسانی خون کو استعمال کر لینے کی اور اس کا انجکشن لگادینے کی تداوی بالمحرم کے قاعدہ کے مطابق شرعاً گنجائش ہے، مگر اس گنجائش کا مطلب یہ نہیں کہ وہ خون مباح الاصل ہوگیا یا مطلقاً جائز الاستعمال ہوگیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ضعف بشری اور معذوری کا لحاظ رکھتے ہوئے بطور مراحم خسروانہ اس کے استعمال پر آخرت میں مواخذہ یا گرفت نہ ہوگی، اور ایسا کرنے والے عنداللہ گنہگار شمار نہ ہوں گے؛ بلکہ عفوودرگذر کا معاملہ ہوگا۔(نظام الفتاوی: کتاب الحظر والاباحۃ: ۱/۳۵۶، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

حضرت فقیہ الامت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال: شرعاً ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں بطور علاج داخل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جب کہ ڈاکٹروں کی رائے میں مریض کی جان بچنا مشکل ہو رہی ہو۔

الجواب: حامداً ومصلیاً: ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں داخل نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ اس میں جزء انسانی سے انتفاع لازم آتا ہے اور جزء انسانی سے انتفاع حرام ہے۔ **قوله وان حرم استعماله اى استعمال جلده او استعمال الآدمى بمعنى اجزائه وبه يظهر التفريع بعده** ۔(شامی، ۱/۱۸۸) البتہ اگر اس کے بغیر جان بچنا دشوار ہو تو بقدر ضرورت اس کی اجازت ہوگی۔(فتاوی محمودیہ: باب الحظر والاباحت ص: ۴۳۲، ج: ۱۲، سوال نمبر: ۵۶۲، ط: مکتبہ محمودیہ، میرٹھ)

خون کے نادر گروپ کے حامل شخص پر دوسرے کو خون دینے کا حکم:

منقول منہ ومنقول الیہ الدم کے لئے جو شرائط اوپر ذکر کی گئی ہیں ان کا لحاظ کیا جائے یعنی منقول منہ کے لئے ہلاکت، شدید ضعف اور مرض کا خطرہ نہ ہو وغیرہ، اور

وہ خون دے تو اس کو کوئی تکلیف نہ ہو، اور مریض نادر گروپ کے خون کا حامل ہے اور مریض کو سخت ضرورت ہے، اگر خون نہ ملے تو ہلاکت کا خطرہ ہے، تو اس گروپ کے حامل شخص پر اخلاقی فریضہ ہے کہ وہ اس مریض کو خون دے کر ایثار سے کام لے، ایک مریض مؤمن بھائی کے لئے اخوت ایمانی اور انسانیت کا ثبوت پیش کرے، اور ''یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة'' کا مصداق بنیں۔

معلوم ہوا کہ اگر مریض اس حال میں پہونچ جائے کہ بغیر خون چڑھائے اس کا زندہ رہنا مشکل ہو اور طبیب حاذق اس کے لئے خون کا استعمال تجویز کرے، تو اسے خون کا دینا جائز ہے، نہ کہ واجب، اس لئے کہ فقہاء کرام نے اس صورت میں یجوز یا لابأس به وغیرہ کے الفاظ ہی استعمال فرمائیں ہیں نہ کہ وجوب کے، اور اسی طرح ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے قاعدہ سے بھی جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب، جیسا کہ ماقبل کی بحث سے معلوم ہوا کہ خون کا عطیہ اصلاً تو محظور ہی ہے، لیکن اضطراری حالت میں اس کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے اور وہ بھی بقدر ضرورت۔

(جواب: د)

فقہی ضابطہ: ''الکفارات تندرأ بالشبهات'' (کفارات شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں)

اس کا مطلب یہ ہے کہ کفارہ واجب ہوتا ہے جبکہ جنایات افساد صوم کے ذریعہ سے کامل ہو، یعنی اکل وشرب اور جماع معنیً وصورۃً پائے جائے، یعنی جان کر بغیر عذر کے روزہ توڑنا پایا جائے تب کفارہ واجب ہوتا ہے اور ایسا عذر جس میں روزہ توڑنے کی یا نہ رکھنے کی رخصت دی گئی ہے، چاہے وہ عذر حقیقۃً ہو یا اس کو اس کا شبہ ہو اور اس شبہ میں وہ روزہ افطار کردے تو بھی کفارہ ساقط ہو جاتا ہے، بدائع میں علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

واما وجوب الکفارة فیتعلق بافساد مخصوص وهو الافطار الکامل

بوجود الاکل اوالشرب او الجماع صورة ومعنیً متعمدًا من غیر عذر ولا مرخِّص ولا شبهة الاباحة. (بدائع الصنائع: ۲/۲۵۲، ط: زکریا)

اور آگے فرماتے ہیں:

وهذه الکفارة لاتجب مع الشبهة والاصل فیه ان الشبهة اذا استندت الی صورة دلیل، فان لم یکن دلیلاً فی الحقیقة بل من حیث الظاهر اعتبرت فی منع وجوب الکفارة والاّفلا۔ (ایضا: ۲/۲۵۷)

یعنی روزہ دار کو کسی مرخص یا مبیح دلیل اور عذر میں شبہ ہوجائے یعنی وہ دلیل ظاہری اعتبار سے تو پائی جارہی ہو، لیکن حقیقت میں نہ ہو تو بھی فقہاء نے اس کا اعتبار کیا ہے اور اس شبہ کی بنیاد پر کفارہ کو ساقط کرنے کا حکم دیا ہے، مرخص اور مبیح اعذار یہ ہیں: مرض، سفر، اکراہ، حمل، رضاعت، جوع (بھوک)، عطش (پیاس) اور کبرسن، ان میں سے بعض مبیح ہیں اور بعض مرخص یعنی جس سے صرف زیادتی ضرر کا خوف ہو اور ہلاکت کا خوف نہ ہو وہ مرخص ہیں اور جس میں ہلاکت کا خوف ہو وہ مبیح بلکہ موجب ہیں، علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

واذا اختلف الحکم بالعذر فلا بدّ من معرفة الاعذار المسقطة للاثم والمواخذة فنبینها بتوفیق اللّٰه تعالی فنقول:

هی المرض، والسفر والاکراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وکبر السن، لکن بعضها مرخص وبعضها مبیح مطلق لا موجب کما فیه خوف زیادة ضرر دون خوف الهلاک فهو مرخص وما فیه خوف الهلاک فهو مبیح مطلق بل موجب۔ (بدائع الصنائع: ۲/۲۴۵، ط: زکریا)

اور زیر بحث مسئلہ میں چونکہ دوسرے کی جان بچانے کے لئے خون دینے والے کو مشابہت حاصل ہے حاملہ اور مرضعہ سے کہ حاملہ اور مرضعہ کو بھی بچہ کی جان بچانے کے لئے روزہ افطار کرنے کی اجازت دی جاتی ہے، اور ان پر صرف قضاء

واجب ہوتی ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا، تو اسی طرح ضرورت کی بنیاد پر خون دینے والے شخص کو رزہ توڑنا پڑے تو اس پر بھی صرف قضاء واجب ہونی چاہئے اور کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے۔

(خلاصۂ بحث)

(الف) صرف قضاء لازم ہونی چاہئے،کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے۔

(ب) مریض اضطراری حالت میں ہو،اور ڈاکٹر اپنی شرائط کے مطابق روزہ توڑنے پر زوردے اور کوئی متبادل شکل نہ ہوتو روزہ توڑنے کی اجازت ہونی چاہئے، جیسا کہ حاملہ اورمرضعہ کو بچہ کی جان بچانے کے لئے روزہ توڑنے کی اجازت ہے۔

(ج) جان بچانے کے لئے خون دینا چندشرائط کے ساتھ مباح ہے، واجب نہیں ہے، ہاں ایک اخلاقی فریضہ ضرور ہے۔

(د) مذکورہ صورت میں ضرورت کی وجہ سے کفارہ ساقط ہونے کا حکم دیا جاسکتا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

سوال نامہ:

هيئة إدارة مجمع الفقه الإسلامي بالهند المحترمين

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

المبحث : "استشارة فقهية مستعجلة حول طلاق الغضبان والطلاق البدعي"

باسم رئيس وأعضاء المجلس الإسلامي للإفتاء في الداخل الفلسطيني نرفع أسمى معاني الشكر والتقدير لهيئة وإدارة وعلماء مجمعكم الكريم، ونسأل الله تعالى لكم الثبات والسّداد والرشاد.

وإننا وإذ نبارك هذه الجهود الطيبة المباركة نتوجه إليكم بطرح هذه المسألة التي عمّت بها البلوي و شاعت في حياتنا الاجتماعية على مختلف الأقطار والأمصار.

وهي مسألة طلاق الغضبان والطلاق البدعي، حيث أنه وكما معلوم لديكم نظرًا الانتشار ظاهرة التلاعب بألفاظ الطلاق على ألسنة الأزواج بصورة لم يسبق لها مثيل من قبل؛ ومعظم هؤلاء الذين يتلفظون بالطلاق لا يقفون عند حدوده وإثارة ثم يبحث بعد ذلك يلتمس الفتوى ويطرق أبواب المفتين، ولعل الذي يتوسل أمام باب المفتي عادة هي الزوجة التي وقع عليها الطلاق...

ويقف المفتي حائراً بين أمرين؛ أحلاهما مر : إما أن يفتي بوقوع طلاق الغضبان طالما أنّ الزوج يدرك ويعي ما يقول، وإما أن يقلد قول بعض أهل العلم ممن لا يوقعون طلاق الغضبان في حالة الغضب الشديد، ولو كان يدرك لما يقول، أو أن يقلد قول من يقول بعدم وقوع الطلاق البدعي من باب لم شمل الأسرة ونظرًا الانتشار هذه الظاهرة المقيتة..

وتستدعي الحاجة والضرورة لتقليد هؤلاء الأئمة في الانتهاء، لا في الابتداء

أي لا أن تتوقف عليها الحياة الزوجية وذلك في الطلقة الثالثة، وألا لترتب على القول بوقوع الطلاق عملا بقول المذاهب الأربعة أن تعيش الآلاف البيوت بلا مبالغة في الحرام في بلادنا..

الأمر الذي دفع المجلس الإسلامي للإفتاء أن يبحث عن رخصة فقهية ولو مرجوحة للحفاظ على الأسرة وإلا لتمزقت الأسر بسبب تورات الأزواج العبثية وغير المسؤولة.

ولمّا كانت هذه المسألة من الحساسية بمكان ولا يتصور أن تبحث على نطاق مجلسنا الضيق كما انه لا يمكن بسبب ظروف بلادنا السياسية إجراء تعديل على قانون الأحوال الشخصية الذي ينصّ تقليدا للمذهب الحنفي على وقوع الطلاق البدعي والطلاق في حالة الغضب، بل إن القضاة لما أن يتوصل الطرفان إلى اتفاق على استمرارية الحياة الزوجية وإغلاق ملف الطلاق يوجهونهم علينا كمجلس إفتاء لاستصدار فتوى بإمكانية الاستمرار.

وإننا في المجلس الإسلامي للإفتاء نقف حائرين ومضطر بين أمام هذه المسائل، لان المنهجية عندنا عدم الخروج عن المذاهب الأربعة إلا بموجب قرار صادر عن مجمع فقهي، ولذا قررنا أن نتوجه لمجمعكم الكريم بتعميم هذه المسألة على أعضاء المجمع كي نخرج برأي جماعي تطمئن النفس باتباعه وتطبيقه بخصوص هذه المسألة، ونؤكد سلفا أنّ المجلس لن يعمم هذه الفتوى بل لن يفتي بها ابتداء، وإنما ستكون من قبيل الإفتاء الخاص المعين وذلك في حالة توقف الحياة الزوجية على قول من يقول بعدم وقوع الطلاق البدعي والغضب الشديد في الطلقة الثالثة وليس في المرتين الأوليتين. وختاما نسأل الله تعالى لكم التوفيق في الدارين والله ولي المؤمنين.

المجلس الإسلامي للإفتاء في الداخل الفلسطيني

التوقيع:

١.د. مشهور فواز محاجنة – رئيس المجلس الإسلامي للإفتاء في الداخل

الفلسطيني.

٢.د. حسين وليد محاجنة – عضو المجلس الإسلامي للإفتاء.

٣.د. أنس سليمان – عضو المجلس الإسلامي للإفتاء.

۴. الشيخ محمد جواميس – عضو المجلسن الإسلامي للإفتاء.

٥. الشيخ أمين زرعيني عضو المجلس الإسلامي للإفتاء.

٦. الشيخ أشرف حسن عضو المجلس الإسلامي للإفتاء.

ولكم منا فائق الاحترام والتقدير

ملاحظة: حبذا إن أمكن إرفاق أسماء المشايخ أصحاب الفضيلة مع الفتوى ويرجى تعميم المسألة عليهم بأسرع وقت ممكن بسبب ضرورة الأمر.

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب:

المبحث: "استشارة فقهية مستعجلة حول طلاق الغضبان والطلاق البدعي"

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد بن عبدالله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد!

الطلاق مشروع بالكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب : فقول الله تعالى : { ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمۡسَاكُۢ بِمعروف أو تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ} (البقرة:۲/۲۲۹) وقوله تعالى : {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ} (الطلاق: ۶۵/۱)

وأما السنة: فقوله ﷺ "إنما الطلاق لمن أخذ بالساق" (ابن ماجه: كتاب الطلاق ، باب طلاق العبد، رقم الحديث: ۲۰۸۱، ص:۲۶۹، ج:۳، م:دارالجيل) وقوله عليه الصلوة والسلام: "أبغض الحلال إلى الله: الطلاق". وقال عمر: "طلق رسول الله ﷺ حفصة، ثم راجعها". (أبوداود: كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق، رقم الحديث: ۲۱۷۸، ص:۳۳۸، ج:۲، م:دارابن حزم)

وأجمع الناس على جواز الطلاق ، والمعقول يؤيده ، فإنه ربما فسدت الحال بين الزوجين، فيصير بقاء الزواج مفسدة محضة، وضررًا مجردًا ، بإلزام الزوج والنفقة والسكنى، وحبس المرأة مع سوء العشرة، والخصومة الدائمة من غير فائدة ، فاقتضى ذلك شرع ما يزيل الزواج ، لتزول المفسدة الحاصلة منه.

حكمة تشريع الطلاق:

تظهر حكمة تشريع الطلاق من المعقول السابق ، وهو الحاجة إلى الخلاص من تباين الأخلاق، وطروء البغضاء الموجبة عدم إقامة حدود الله تعالى، وكان تشريعه رحمة منه سبحانه وتعالى. (فتح القدير: ۳/۲۱) أي أن الطلاق علاج حاسم ، وحل نهائي أخير لما استعصى حله على الزوجين وأهل الخير والحكمين، بسبب تباين الأخلاق ، وتنافر الطباع، وتعقد مسيرة الحياة المشتركة بين الزوجين، أو بسبب الإصابة بمرض لايحتمل، أو عُقْم لاعلاج له، مما يؤدي إلى ذهاب المحبة والمودة، وتوليد الكراهية والبغضاء، فيكون الطلاق منفذًا متعيناً للخلاص من المفاسد والشرور الحادثة.

الطلاق إذن ضرورة لحل مشكلات الأسرة، ومشروع للحاجة ويكره عند عدم الحاجة، للحديث السابق: "ليس شيئ من الحلال أبغض إلى الله من الطلاق".

وما قد يترتب على الطلاق من أضرار ، وبخاصة الأولاد، يحتمل في سبيل دفع ضرر أشد وأكبر، عملاً بالقاعدة: "يختار أهون الشرين".

لكن رغب الشرع الأزواج في الصبر وتحمل خلق الزوجة، فقال تعالى: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُوا شَيۡـًٔا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرًا كَثِيرًا} (النساء: ۴/۱۹) وقوله ﷺ ولا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقًا رضي منها آخر". (مسلم:كتاب الرضاع،باب الوصية بالنساء،رقم الحديث: ۱۴۶۹، ص:۶۲۰، م:دارابن حزم)

وشرع الشرع طرقًا ودية لحل نزاع بين الزوجين، من وعظ وارشاد، وهجر في المضجع وإعراض ، وضرب وإرسال حكمين من قبل القاضي إذا عجز الزوجان عن الإصلاح وإزالة الشقاق الذي بينهما، وقد بينت ذلك في بحث حقوق الزوجين، وهي كلها مأخوذة من آيات ثلاث هي: { وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ

خَافت مِن بعْلِها نُشُوزًا أو إعْراضًا فَلَا جُنَاح عليهمآ أن يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلحًا والصُّلحُ خيرٌ ، وأحضِرَتِ الأنفُسُ الشُّحَّ وإن تُحْسِنُوا وَتَتَّقوْا فإنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خبِيرًا O } (النساء: ۴/۳۵) {وَالّتِي تَخَافُونَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوهُنّ وَأهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأضْرِبُوهُنَّ فَإنَّ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ، إنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا } (النساء: ۴/۳۴)

ولا يلجأ إلى الطلاق لأول وهلة ولأهون الأسباب ، كما يفعل بعض الجهلة الذين يقدمون عليه لطيش بيّن ، أو حماقة، أو غضب موقوت، أو شهوة جارفة أو هوى مستبد، فهو كله خروج عن تعاليم الإسلام وآدابه، وموجب للإثم والمعصية والتأديب والتعزير، وإنما الطلاق تشريع استثنائي للضرورة بعد أن يسلك الزوج المراحل الآتية:

وهي المعاشرة بالمعروف والصبر وتحمل الأذى، ثم الوعظ والهجر والضرب اليسير، ثم إرسال الحكمين.

فإن وقع الطلاق فيمكن العودة إلى الزواج بالرجعة بغير شهود مادامت المرأة في العدة، أو بعقد جديد بعد انتهاء العدة، وذلك لمرتين بعد الطلاق الأولى، وبعد الطلقة الثانية، فتلك فترتان متكررتان لمراجعة الحساب، وتقدير الظروف، ومحاكمة الأمور، وتعقل النتائج والآثار، وهذا يحدث غالبًا، فكل من الزوجين يندم ويتنازل عن أمور، يقلع عن أخلاق ، ويرضى بالعيش فيظل حياة زوجية لا توفر له كل مايرغب بالمقارنة مع حياة العزلة والانفراد، والاتكال على الأهل الذين يضايقهم عادة تحمل أعباء جديدة من النفقة والخدمة وغيرها، هذا فضلاً عما في الفراق من تعريض سمعة المرأة للطعن والنقد، إذ لو كانت حسنة الأخلاق ، لما طلقت ، وبه يكون إحصاء عدد الرجعات بعد الطلاق مما ينقص كثيرًا من إحصائيات الطلاق. (الفقه الإسلامى وادلته، الباب الثاني: انحلال الزواج وآثاره، المبحث الأول: ص: ۳۴۴، الجزء: ۷، م: الهدیٰ انٹرنیشل، دیوبند، الهند)

والإسلام في امر الزواج والطلاق التزم الحق والاعتدال، وصحح أخطاء الجاهلية، وجعل للزوج حق مراجعة زوجته بعد الطلقة الاولى والثانية، وحمى الاسلام المرأة من الضرر الذي كان يلحق بها، وراعى مصلحة الرجل حيث جعل للزوج حق الطلاق ثلاث مرات، وحرص الشرع على ابقاء العشرة بين الزوجين من طريق المراجعة مرتين فقط ، لتحقق الكفاية فيهما لتدارك مافرط ،فقد يطلق الرجل بغضب سريع ثم يندم ، وقد يطلق لسبب ثم يزول السبب، وقد يطلق لسوء عشرة المرأة فتتألم من الفراق ، وقد يكون لها اولاد فتحرم من رؤيتهم او تتضايق من تربيتهم.

مع هذا تنفذ الطلاق الثلاث لغضب سواء يندم ام لا ،وسواء طلق سنةً ام لا، وسواء طلقها واحدة بعد واحدة ام جمع الثلاث فى كلمة واحدة، فالغضب لا اثر له في صحة تصرفات الانسان القولية، ومنها الطلاق عند الحنفية.

ونكتب فيما يلي ونبحث فى مسئلة الطلاق الثلاث بلفظ واحد وما يترتب على ايقاعه مع الادلة، وبالله التوفيق.

الغضب اصطلاحا:

حالة من الاضطراب العصبى وعدم التوازن الفكرى، تحل بالإنسان إذا عدا عليه احد بالكلام او غيره. (الموسوعة الفقهيه: المادة : طلاق، ص: ۱۸، الجزء: ۲۳ ،م: وزارة الاوقاف الكويت)

اقسام الغضب وحكم طلاق الغضبان:

وقسم ابن القيم الغضب اقساما ثلاثة، نقلها عنه ابن عابدين الشامي فقال: أحدها أن يحصل له مبادى الغضب بحيث لايتغير عقله ويعلم مايقول ويقصده، وهذا لا إشكال فيه. الثاني أن يبلغ النهاية فلا يعلم مايقول ولا يريده، فهذا لا ريب أنه لا ينفذ شيئ من أقواله۔ الثالث من توسط بين المرتبتين بحيث لم يصر كالمجنون فهذا محل النظر، والأدلة تدل على عدم نفوذ أقواله اھ ملخصا

من شرح الغاية الحنبلية، لكن أشار في الغاية إلى مخالفته في الثالث حيث قال: وقع طلاق من غضب خلافا لابن القيم اهـ وهذا الموافق عندنا.

والذي يظهر لی أن كلا من المدهوش والغضبان لايلزم فيه أن يكون بحيث لايعلم مايقول بل يكتفی فيه بغلبة الهذيان واختلاط الجد بالهزل كما هو المفتی به فی السكران.

وأيضا فإن بعض المجانين يعرف مايقول ويريده ويذكر مايشهد الجاهل به بأنه عاقل ثم يظهر منه فی مجلسه ماينافيه، فإذا كان المجنون حقيقة قد يعرف ما يقول ويقصده فغيره بالأولی، فالذي ينبغي التعويل عليه في المدهوش ونحوه إناطة الحكم بغلبة الخلل في أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته، وكذا يقال فيمن اختلّ عقله لكبر أو لمرض أو لمصيبة فاجأته: فما دام في حال غلبة الخلل في الأقوال والأفعال لاتعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها، لأن هذه المعرفة والإرادة غير معتبرة لعدم حصولها عن إدراك صحيح كما لاتعتبر من الصبی العاقل. (رد المحتار: كتاب الطلاق، مطلب فی طلاق المدهوش، ص:۲۴۴، الجزء:۳، م: دارالفكر)

ان الغضب صفة نفسية قائمة بنفس الانسان تترتب عليها آثارها الخارجية، وهی في ذاتها ليست محرمة، بل هی لازمة فی الانسان لتبعثه الی الدفاع عن دينه وعرضه وماله ونفسه۔ وانما المحرم استعمالها فی غير موضعها فان الطلاق فی الغضب يقع بلاشبهة عندنا.

الطلاق البدعي اصطلاحاً:

قسم الفقهاء الطلاق من حيث وصفه الشرعی إلی سنی وبدعی:

يريدون بالسنی: ماوافق السنة فی طريقة إيقاعه، والبدعی: ماخالف السنة فی ذلك ولايعنون بالسنیّ أنه سنّة، لانه أبغض الحلال إلی الله تعالی.

وقد اختلف الفقهاء فی بعض أحوال كل من السنی والبدعی، واتفقوا فی بعضها الآخر، كمايلی:

قسم الحنفية الطلاق إلی سنی وبدعی، وقسموا السنی إلی قسمين: حسن وأحسن:

فالأحسن عندهم: أن يوقع المطلّق علی زوجته طلقة واحدة رجعية فی طهر لم يطأها فيه، ولا فی حيض أو نفاس قبله، ولم يطأها غيره فيه بشبهة أيضا، فإن زنت فی حيضها ثم طهرت، فطلقها لم يكن بدعيا.

وأما الحسن: فأن يطلقها واحدة رجعية فی طهر لم يطأها فيه ولا فی حيض أو نفاس قبله، ثم يطلقها طلقتين أخريين فی طهرين آخرين دون وطء، وهذا إن كانت من أهل الحيض، وإلا طلقها ثلاث طلقات فی ثلاثة أشهر، كمن بلغت بالسن ولم تر الحيض.

وهذا فی المدخول أو المختلی بها، أما غير المدخول أو المختلی بها، فالحسن: أن يطلقها واحدة فقط، ولايهم أن يكون ذلك فی حيض أو غيره، ولا يضر أن طلقها يكون بائنا، لأنه لايكون إلا كذلك.

وما سوی ذلك فبدعی عندهم، كأن يطلقها مرتين أو ثلاثا فی طهر واحد معا أو متفرقات، أو يطلقها في الحيض أو النفاس، أو يطلقها في طهر مسّها فيه، أو في طهر مسّها في الحيض قبله. (الموسوعة الفقهية: مادة: الطلاق، ص:۳۳۰، ج:۲۹)

حكم الطلاق البدعي من حيث وقوعه:

اتفق جمهور الفقهاء علی وقوع الطلاق البدعي، أما المذهب الحنفي: ففي الفتاوی العالمكيرية: البدعي فنوعان؛ بدعي لمعنی يعود الی العدد، وبدعي لمعنی يعود الی الوقت، فالذي يعود الی العدد ان يطلقها ثلاثا في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة او يجمع بين التطليقتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمتين متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا۔ والبدعيمن حيث الوقت ان يطلق المدخول بها، وهی من ذوات الاقراء فی حالة الحيض او فی طهر جامعها فيه وكان الطلاق واقعا. (كتاب الطلاق، الباب الاول، مطلب في الطلاق البدعي، ص:۳۴۹، ج:۱، م: دار احياء التراث العربي)

وقال العلامة الكاساني: واما حكم طلاق البدعة فهو انه واقع عند عامة العلماء، وقال بعض الناس انه لا يقع وهو مذهب الشيعة ايضا. (بدائع الصنائع: كتاب الطلاق، ص:۹۶، ج:۳،م:الرشیدیہ باکستان)

وقال الدكتور وهبه الزحيلي: وتنفذ الطلاق الثلاث بالاتفاق، سواء طلق الرجل المرأة واحدة بعد واحدة ام جمع الثلاث فى كلمة واحدة بان قال انت طالق ثلاثا عند الجمهور خلافا للظاهرية. (الفقه الإسلامي وادلته: ص:۳۷۲، ج:۷)

علم من هذا ان الاقدام على جمع الثلاث بكلمة واحدة هو بدعي ايضا، فان كان المطلِّق فى حالة الغضب واوقعها الثلاث جملة واحدة او على التفاريق واحدا بعد واحد فى طهر واحد ينعقد فى الحال، ويعقبه اثره بدون تراخ، وان كان البدعي محظورا في ذاته ولكنه عند وجود سبب يوجبه.

الأدلة على وقوع الثلاث:

وقد استدلوا لذلك بأدلة من الكتاب والسنة والآثار والإجماع والقياس: أما الكتاب: فمنه قوله تعالى {ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحٌۢ بِإِحۡسَٰنٍ} (البقرة:۲/۲۲۹) فإنه يدل على أنه إذا قال الزوج لامرأته: أنتِ طالق، أنتِ طالق، في طهر لزمه اثنتان، وإذًا فيلزمه اثنتان إذا أوقعهما معًا في كلمة واحدة؛ لأنه لم يفرق بين ذلك أحد، وأيضا حكم الله بتحريمها عليه بعد الثالثة في قوله: {فَإِن طَلَّقَهَا۔۔۔۔}الآية، ولم يفرق أحد بين إيقاعها في طهر أو أطهار، فوجب الحكم بإلزامه بالجميع على أي وجه أوقعه، مباح أو محظور.

دلت الآية على الأمر بتفريق الطلاق، ولا مانع من دلالتها على الإلزام به من جهة أخرى إذا وقع على غير الوجه المأمور به.

ومنه قوله تعالى: { وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ، لَاتَدْرِى لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْرًا }(سورة الطلاق، الآية:۱) ومن طلق ثلاثاً مجموعة فقد تعدّى حدود الله؛ لإيقاعه الطلاق على غير الوجه المشروع، وظلم نفسه بتعجله فيما

كانت له فيه أناة، وحرمانه من رجعة زوجته، إذ لو لم يلزم بالثلاث من طلق ثلاثًا مجموعة لم يكن ظالمًا لنفسه ولا محرومًا من زوجته، لتمكنه من رجعتها.

ويؤيده: أن ابن عباس أفتى بإلزام الثلاث من طلق ثلاثًا، وعاب على من جمع الثلاث ورماه بالحماقة، واستشهد بالآية. (ابحاث هيئة كبار العلماء، حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد، ۵۱۳-۱/۵۱۱)

هل تعد الطلقات الثلاث واحدة؟

قال الشيخ العلامة محمد تقي العثماني حفظه الله: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثًا في مجلس واحد أو بكلمة واحدة، هل يقعن جميعاً؟ وفي هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

(الأول) مذهب الأئمة الأربعة وجماهير العلماء من السلف والخلف، وهو أنه يقع به الثلاث جميعا، وتصير المرأة بها مغلظة لا تحل لزوجها الأول حتى تنكح زوجًا غيره۔ وهو مروي عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعبدالله بن عمرو وابن مسعود وأنس، وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم، كما في المغني لابن قدامة (۷/۱۰۴) وهو مروي عن عمر وعثمان وعلي والحسن بن علي وعبادة بن الصامت رضي الله عنهم أيضا.

(والثاني) أنه لا يقع بها شيئ، وهو مذهب الشيعة الجعفرية كما جزم به الحلي الشيعي في شرائع الإسلام (۲-۵۷) وحكاه النووي عن الحجاج بن أرطاة وابن مقاتل ومحمد بن إسحاق أيضا.

(والثالث) مذهب بعض أهل الظاهر وابن تيمية وابن القيم رحمهم الله، وهو أنه لا تقع به إلا طلقة واحدة رجعية، وحكاه ابن قدامة عن عطاء وطاوس وسعيد بن جبير وأبي الشعثاء وعمرو بن دينار أيضا، ولكنه غير موثوق به عن طاوس وعطاء: أما طاوس فلما أخرج الحسين بن علي الكرابيسي في أدب القضاء: أخبرنا علي بن عبدالله (وهو ابن المديني) عن عبد الرزاق عن معمر عن

ابن طاوس عن طاوس أنه قال: "من حدثك عن طاوس أنه كان يروي طلاق الثلاث واحدة كذبه"۔ وأما عطاء فلما روى ابن جريج، قال: قلت لعطاء: "أسمعت ابن عباس يقول: طلاق البكر الثلاث واحدة؟ قال: لا، بلغني ذلك عنه" ذكرهما العلامة الكوثري رحمه الله في رسالته "الإشفاق على أحكام الطلاق". (ص:۳۳ مطبعة مجلة الإسلام بمصر)

احتج أهل الظاهر بحديث الباب، (مسلم: رقم الحديث: ۳۶۵۸/۱۵، باب طلاق الثلاث) حيث صرح فيه ابن عباس رضي الله عنهما بأن الطلقات الثلاثة كانت تعد واحدة على عهد رسول الله ﷺ، وبما رواه أحمد وغيره من قصة ركانة بن عبد العزيز بن عبد يزيد: "عن عكرمة مولى ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو المطلب امرأته ثلثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزنًا شديدًا، قال: فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم، قال: فإنما تلك واحدة فأرجعها إن شئت، قال: فراجعها" كذا نقله ابن تيمية في فتاواه۔ (۳/۲۲) وليس عندهم غير هذين الحديثين.

ادلة الجمهور في وقوع الثلاث معاً:

أما الجمهور فعندهم أحاديث كثيرة تدل على وقوع الطلقات الثلاثة وإن نطق بها الرجل في مجلس واحد، وإليك بعضا منها:

(۱) أخرج البخاري في باب من جوز الطلاق الثلاث عن عائشة: "أن رجلاً طلق امرأته ثلاثا، فتزوجت، فطلق، فسئل النبي ﷺ أتحل للأول؟ قال: لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول" ومال الحافظ في الفتح (۹/۳۲۱) إلى أن هذه الواقعة غير واقعة امرأة رفاعة، قال الحافظ: "فالتمسک بظاهر قوله: طلقها ثلاثاً، فإنه ظاهر في كونها مجموعة".

(۲) وأخرج البخاري أيضا في ذلک الباب قصة عويمر العجلاني في اللعان، حيث قال فيها عويمر بعد اللعان: "كذبت عليها يا رسول الله إن

أمسكتها، فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله ﷺ"۔ قال العلامة الكوثري: "ولم يرد في رواية من الروايات أنه ﷺ أنكر عليه ذلک، فدل على وقوع الثلاث مجموعة، لأن الرسول ﷺ لم يكن ليدع الناس يفهمون وقوع الثلاث بلفظ واحد لو لم يكن هذا الفهم صحيحاً، وقد فهم منه ذلك الأمة جمعاء حتى ابن حزم حيث قال: إنما طلقها وهو يقدر أنها امرأته، ولولا وقوع الثلاث مجموعة لأنكر ذلك عليه" انتهى من (الإشفاق على أحكام الطلاق) ص: ۲۹۔

(۳) أخرج البيهقي في سننه الكبرى (۷/۳۳۶) عن سويد بن غفلة قال: "كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه، فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لتهنئک الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشماتة؟ إذهبي فأنت طالق يعني ثلاثًا، قال فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أني سمعت جدي أو حدثني أبي أنه سمع جدي يقول: أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء أو ثلاثا مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره، لراجعتها". وإسناده صحيح، قاله ابن رجب الحنبلي الحافظ بعد أن ساق هذا الحديث في كتابه (بيان مشكل الأحاديث الواردة في أن الطلاق الثلاث واحدة) كما في الإشفاق (ص:۲۴) وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (۴- ۳۳۹ باب متعة الطلاق) عن الطبراني وقال: وفي رجاله ضعف وقد وثقوا)

(۴) أخرج الطبراني قصة طلاق ابن عمر امرأته حائضًا، وزاد في آخرها: "يا رسول الله! لو طلقتها ثلاثاً كان لي أن أراجعها؟ قال: إذا بانت منک وكانت معصية".

ويشهد له ما مر عند المصنف (حديث: ۳۵۴) من طريق نافع: "قال: فكان ابن عمر إذا سئل عن الرجل يطلق امرأته وهي حائض، يقول: وأما أنت

طلقتها ثلاثا فقد عصيت ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك وبانت منك" فظاهره أنه سمع ذلك عن رسول الله ﷺ.

(۵) واحتج النسائي على وقوع الثلاث جميعا بقصة فاطمة بنت قيس، وفيها: "إنه قد أرسل إليها بثلاث تطليقات، قالت: فقال رسول الله ﷺ: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة" وقد ورد عند الدارقطني (۱۱-۴ و۱۲) من طريق أبي سلمة: "طلق حفص بن عمرو بن المغيرة فاطمة بنت قيس بكلمة واحدة ثلاثا" مما يدل على أن هذه الثلاث كانت مجموعة، فعلى هذا احتجاج النسائي بهذه القصة صحيح؛ ولكن ورد عند مسلم ما يعارضه، حيث جاء فيه: "طلقها آخر ثلاث تطليقات"، وفي بعض الروايات:" طلقها طلقة كانت بقيت من طلاقها" مما يدل على أن الثلاث لم تكن مجموعة، فالراجح أن قصة فاطمة بنت قيس لا يصح الاحتجاج بها لتعارض الروايات، أو لكون رواية مسلم راجحة على رواية الدارقطني، والله أعلم.

(۶) وأخرج عبدالرزاق في مصنفه (۳۹۳-۶ حديث: ۱۱۳۴۰) من طريق الثوري عن سلمة بن كهيل عن زيد بن وهب أنه رفع إلى عمر رجل طلق امرأته ألفًا، وقال: إنما كنت العب، فعلاه عمر رضي الله عنه بالدرة، وقال: "إنما يكفيک من ذلک ثلاثة" وأخرجه البيهقي (۷: ۳۳۴) أيضا من طريق شعبة عن سلمة بن كهيل وكلا الطريقين رجالهما رجال الجماعة.

(۷) وأخرج البيهقي (۳۳۴-۷) من طريق سعيد بن منصور حدثنا سفيان عن شفيق سمع أنس بن مالک يقول: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الرجل يطلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها قال: "هي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره" وكان إذا أتي به أوجعه.

(۸) وأخرج عبد الرزاق (۱۱۳۴۴) عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال: "من طلق امرأته ثلاثا، طلقت وعصى ربه" وأخرج البيهقي من

طريق عبيد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: "إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا قبل أن يدخل لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره".

(۹) وأخرج مالک في الموطأ (باب طلاق بكر ص:۲۰۸): "عن معاوية بن أبي عياش الأنصاري أنه كان جالسا مع عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر، قال: فجاءهما محمد بن إياس بن البكير فقال: إن رجلا من أهل البادية طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، فماذا تريان؟ فقال عبدالله بن الزبير: إن هذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول، فاذهب إلى عبدالله بن عباس وأبي هريرة فإني تركتهما عند عائشة فاسألهما ثم اتنا فأخبرنا، فذهب فسألهما، فقال ابن عباس لأبي هريرة: أفته يا أبا هريرة فقد جائتک معضلة، فقال أبو هريرة: الواحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره، وقال ابن عباس مثل ذلك.

وإن هذا الحديث يرشدنا إلى أن هؤلاء الخمسة من الصحابة (عبدالله بن الزبير وعاصم ابن عمر وأبو هريرة وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم) كانوا متفقين على وقوع الطلاق الثلاثة بكلمة واحدة، أما مذهب أبي هريرة وابن عباس فظاهر، وأما عبدالله بن الزبير وعاصم بن عمر، فلأنهما استصعبا هذه المسألة في غير المدخول بها، فلو كان عدد الثلاث لغواً في المدخول بها لما استصعبا ذلك وأفتيا بعدم الوقوع في غير المدخول بها بالطريق الأولى، وإنما استصعبا المسألة لأنها كانت في غير المدخول بها، وأما عائشة رضي الله عنها فلأن الظاهر من سياق القصة أنها كانت حاضرة عندما أفتى أبو هريرة وابن عباس بذلك.

فهؤلاء فقهاء الصحابة أمثال عمر وعلي وعثمان وابن مسعود وابن عمر وعبدالله بن عمرو وعبادة بن الصامت وأبي هريرة وابن عباس وابن الزبير وعاصم بن عمر وعائشة كلهم مطبقون على وقوع الثلاث ولو نطق بها الرجل في مجلس واحد، وكفى بهم حجة واستناداً.

۔۔۔۔۔۔ثم قال القرطبي: "وحجة الجمهور في اللزوم من حيث النظر ظاهرة جدًا، وهو أن المطلقة ثلاثا لا تحل للمطلق حتى تنكح زوجا غيره، ولا فرق بين مجموعها ومفرقها لغة وشرعا وما يتخيل من الفرق صوري الغاه الشرع اتفاقاً في النكاح والعتق والأقارير، فلو قال الولي: أنكحتک هؤلاء الثلاث، في كلمة واحدة انعقد، كما لو قال: أنكحتک هذه وهذه وهذه، وكذا في العتق والإقرار وغير ذلک من الأحكام۔ واحتج من قال إن الثلاث إذا وقعت مجموعة حملت على الواحدة بأن من قال: أحلف بالله ثلاثاً لايعد حلفه إلا يميناً واحدة، فليكن المطلق مثله۔ وتعقب باختلاف الصيغتين، فإن المطلق ينشئ طلاق امرأته وقد جعل أمد طلاقها ثلاثا، فإذا قال: أنت طالق ثلاثا، فكأنه قال: أنت طالق جميع الطلاق، وأما الحالف فلا أمد لعدد أيمانه، فافترقا كذا في فتح الباري.

قال الحافظ: "وفي الجملة فالذي وقع في هذه المسألة نظير ما وقع في مسألة المتعة سواء، أعني قول جابر: إنها كانت تفعل في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، قال: ثم نهانا عمر عنها فانتهينا، فالراجح في الموضعين تحريم المتعة وإيقاع الثلاث، للإجماع الذي انعقد في عهد عمر على ذلک، ولا يحفظ أن أحداً في عهد عمر خالفه في واحدة منهما، وقد دل إجماعهم على وجود ناسخ وإن كان خفي عن بعضهم قبل ذلک، حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر، فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق، والله أعلم. (تكميلة فتح الملهم: ۷-۱۶۴-۱۷۰)

ولايجوز لنا ان نقضي او نفتي بقول مرجوح، لأن القول المرجوح بمنزلة العدم مع الراجح، فليس لنا ان نفتي به وقد قال ابن عابدين: واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع. (شرح عقود رسم المفتي: ص/۹۵، م: زكريا ديوبند)

خلاصة القول: ليس من علاجه الحاسم ان نجعل الطلقات الثلاث طلقة واحدة، بل علاجه الحاسم الموافق للشرع ومزاجه ان ننشر الرسائل المختصرة على هذا الموضوع ونبيّن ونوضح فيها قباحة الطلاق ومفاسده، وطريقه من السني والبدعي، وان الطلاق حل اخير نهائي لحل مشكلات الأسرة.

ونقيم المجامع التي لازمت امر اصلاح المجتمع، ورغبتهم في الصبر وتحمل خلق الزوجات، وان لايلجؤون الى الطلاق لأول وهلة ولأهون الاسباب ولغضب موقوت فهو كله خروج عن تعليم الاسلام وآدابه.

وان يعظ ائمة المساجد وعلماء المجتمع في الجُمع، وان يلقون خطبهم حول هذا الموضوع في مجالسهم الدينية لكي يمتنع الناس او يقل امر الطلاق.

هذا هو ماعندي، والله الهادي إلى الصواب.

أخوكم في الدين
(فضيلة الشيخ) إقبال بن محمد التنكاروي (حفظه الله تعالى)
أستاذ التفسير والحديث والفقه ورئيس الجامعة
بدار العلوم ماتلي والا، بروص، غجرات، الهند

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سوال نامہ:

طلاق اور اس سے پیدا ہونے والے سماجی مسائل

انسان کو اللہ تعالی نے جو امتیازات عطا فرمائے ہیں، اس میں ایک خاندان بھی ہے، والدین کے نکاح کے ذریعہ دادیہال اور نانیہال نیز خود اپنے نکاح کے ذریعہ سسرال وجود میں آتا ہے، ان تینوں خاندانوں کے ذریعہ انسان کو رشتہ داروں کا ایک بڑا حلقہ حاصل ہوتا ہے، جو مصیبتوں میں کام آتا ہے، جن کی دلداری سے غم انگیز حالات میں دل کا بوجھ کم ہوتا ہے، اور خوشی کے مواقع پر خوشیاں دوبالا ہو جاتی ہیں، اگر آپس میں اختلاف ہو تو سب لوگ مل کر اس کو رفع دفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، آئندہ نسلوں کا رشتہ طے کرنے میں سہولت ہوتی ہے، اسی لئے قرآن مجید نے خاندان کو ایک نعمت قرار دیا ہے، اور اپنے جن احسانات کو شمار کرایا ہے، اس میں ایک خاندان کا وجود بھی ہے (الفرقان: ۵۴)۔

خاندانی نظام کا استحکام بے حد اہم ہے اور خاندان کا ٹوٹ اور بکھر جانا اسی قدر نقصان دہ ہے، موجودہ مغربی تہذیب نے شخصی آزادی کے تصور کو اتنی وسعت دے دی کہ افراد پر خاندان کی گرفت کمزور ہوگئی، خاص کر طلاق کے واقعات بہت بڑھ گئے، اور اب خود مغربی معاشرہ اس نقصان کو محسوس کر رہا ہے؛ لیکن اب وہ اتنی دور جا چکا ہے کہ اس کی واپسی دشوار ہے، اس پس منظر میں کچھ اہم سوالات پیش خدمت ہیں:

۱- آج کل لڑکے اور لڑکیاں اپنی پسند کے رشتے کرنا چاہتے ہیں، ایک طرف بعض اوقات وہ والدین کی مرضی اور ان کے مشورہ کو بالکل ہی نظر انداز کر دیتے ہیں، دوسری طرف بعض والدین بچوں کے لئے ایسے رشتوں کا انتخاب کرتے ہیں، جو خود ان کے انتخاب کے بالکل ہی برخلاف ہوتے ہیں، اس سلسلے میں صحیح کیا ہے؟ کیا شرعاً رشتہ نکاح

کے معاملے میں لڑکوں اور لڑکیوں کو ان کے والدین کی مرضی قبول کرنا واجب ہے؟ اگر وہ ایسا نہ کریں گے تو کیا وہ گنہگار رہوں گے؟

۲- طلاق کے واقعات میں بہت سی دفعہ والدین کا اصرار بھی شامل ہوتا ہے، تو کیا ماں باپ کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ بہو کو ناپسند کرنے کی وجہ سے بیٹے کو مجبور کریں کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے، اور کیا بیٹے پر اپنے ماں باپ کی اس بات کو ماننا ضروری ہے؟

۳- اس وقت عدالتوں سے مطلقہ کے لئے نفقہ کا فیصلہ ہو رہا ہے، ظاہر ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے صرف عدت ہی کا نفقہ سابق شوہر پر واجب ہوتا ہے، تو کیا مطلقہ کے لئے بعد از عدت نفقہ کے لئے عدالت سے رجوع کرنا شرعاً درست ہے؟ اور اگر کسی مسلمان عورت کے حق میں عدالت کی طرف سے اس طرح کا فیصلہ ہو جائے تو عورت کے لئے سابق شوہر کی طرف سے ہدیہ یا گورنمنٹ کی طرف سے اعانت سمجھ کر عدالت کی مقرر کردہ رقم قبول کرنے کی گنجائش ہوگی؟ اور کیا اس سلسلہ میں بے سہارا مطلقہ اور اس مطلقہ کے حق میں کوئی فرق ہوگا، جس کے نفقہ کا انتظام اس کے خاندان کے لوگ کر رہے ہوں؟

۴- اگر کسی عورت کو طلاق ہوگئی ہو تو اس کا دوسرا نکاح کرانے کی ذمہ داری کن لوگوں پر ہوگی؟ کیونکہ یوں تو نکاح میں کسی بڑے خرچ کی ضرورت نہیں؛ لیکن معاشرہ کی بگاڑ کی وجہ سے عملی صورت حال یہ ہے کہ کثیر اخراجات کے بغیر لڑکیوں کی شادی نہیں ہو پاتی؛ چہ جائے کہ ایک مطلقہ عورت کی۔

۵- بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ طلاق کے بعد عورت اپنی معاشی ضروریات کے لئے مجبور ہو جاتی ہے، پھر اسے ہی اپنے بچوں کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے، اس لئے اس کی وضاحت کی جائے کہ مطلقہ عورتوں کا نفقہ کن رشتہ داروں پر واجب ہوگا؟ اور اگر وہ نفقہ ادا نہیں کر رہا ہے تو اب اس کی گزر اوقات کی کیا صورت ہوگی؟

۶- شرعاً کن حالات میں کسی عورت کو طلاق دینا جائز ہے؟ خاص کر ہندوستان کے پس منظر میں اس کی وضاحت فرمائیں؛ کیونکہ اسلامی تعلیمات سے دوری، لڑکیوں کا رشتہ حاصل کرنے میں مشکلات، شادی کی گراں باری، شرعی طریقے پر نزاعات کے حل

کرنے والے اداروں کی قوت تنفیذ سے محرومی اور مطلقہ عورتوں کی بے سہارا زندگی کی وجہ سے فتنہ کے اندیشوں نے یہاں کے حالات کو قدیم مسلم معاشرہ اور عرب ممالک کے حالات سے بہت مختلف بنادیا ہے۔

۷- تین طلاق کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں: ایک یہ کہ تین کے عدد کی صراحت کے ساتھ طلاق دی جائے، اس سلسلے میں جمہور کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ طلاق یا جملہ طلاق کی تکرار ہو، اس صورت میں اگر مرد اقرار کرتا ہے کہ وہ تین طلاق ہی دینا چاہتا تھا، تب تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی؛ لیکن اگر وہ کہتا ہے کہ میرا مقصد ایک ہی طلاق دینا ہے، دوسری اور تیسری بار میں نے تاکیداً کہا ہے، یا میں نے سمجھا تھا کہ تین بار کہنے سے ہی طلاق واقع ہوتی ہیں؛ مگر میرا ارادہ تین طلاق دینے کا نہیں تھا، تو اس صورت میں بعض فقہاء کے یہاں مطلقاً اس کی نیت کا اعتبار ہوگا، اور احناف کے یہاں تو قول دیانت اور قول قضاء کا فرق کیا گیا ہے، فی الحال بعض اہل افتاء قول دیانت پر فتوی دیتے ہیں، اور بعض قول قضاء پر، اس مسئلے میں کون سا نقطۂ نظر زیادہ درست ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کا ایک قول "المرأة كالقاضي" بھی پیش کیا جاتا ہے، نصوص شرعیہ میں اس کی کیا بنیاد ہے؟ کیا یہ صاحب مذہب اور ان کے اصحاب کا قول ہے؟ یا متقدمین کا؟ یا متأخرین کا؟ اور اس ضابطۂ فقہیہ کا منشا کیا ہے؟

۸- کبھی کبھی یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ الفاظ طلاق کے تکرار کی صورت میں جب طلاق دینے والے سے یہ پوچھا جاتا ہے کہ دوسری اور تیسری بار بولے گئے الفاظ سے تمہاری نیت پہلے والی طلاق کو مؤکد کرنا تھا یا مزید دو طلاقیں دینی تھیں؟ تو وہ کہتا ہے کہ میری کوئی نیت نہیں تھی، ایسی صورت میں کیا حکم ہوگا اور تین طلاقیں پڑیں گی؟

جواب:

طلاق اور اس سے پیدا ہونے والے سماجی مسائل

(جواب:۱) احکام شریعت کی بنیاد عدل پر قائم ہے، اللہ پاک فرماتے ہیں: إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. (النحل: ۹۰) اس نے تمام انسانی طبقات کو انصاف فراہم کیا ہے، شفیق ماں اور دردمند باپ کا اپنے بچوں کی طرف جو جھکاؤ ہوتا ہے اس کو بھی بیان کرتے ہوئے ان کے حقوق وآداب بیان فرمائے اور اولاد کے لئے اپنے والدین کی اطاعت کتنی ضروری ہے، کب لازم ہے، کن امور میں ان کی اطاعت نہ کی جائے؛ اس کو بھی واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اسلام نے لڑکا، لڑکی کو بھی عزت واحترام کا مقام دیا ہے، اور ان کو اپنی ذات کے بارے میں خود فیصلہ کرنے کا حق بھی دیا ہے، اولیاء ان اولاد پر اپنی خواہش ومرضی کو زبردستی تھوپنے کا حق نہیں رکھتے، لیکن اولاد خصوصاً لڑکیوں کو یہ حقیقت بھی سمجھائی گئی ہے کہ اولیاء کی رائے کو وہ اہمیت دیں، کیونکہ ان کی رائے تجربہ اور بہی خواہی پر مبنی ہوتی ہے، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات جوانی کی دہلیز پر کھڑے لڑکے لڑکیوں کے- والدین کی رایوں سے ہٹ کر- خود لئے ہوئے فیصلے آئندہ خود ان کے لئے دشواری کا باعث بن جاتے ہیں۔

اس مسئلہ کو "ولایت وکفاءت" سے بھی جوڑ کر دیکھنا چاہئے، اور کیا اولیاء کی ولایت کے بموجب ان کی اطاعت ہی ضروری ہوگی یا اولاد خود اپنا فیصلہ کرسکتی ہے؟ نصوص دونوں طرح کی ہیں۔

لڑکے اور لڑکی کے نکاح اور شادی بیاہ میں والدین اور اولیاء کا کردار (بالخصوص جب بالغ ہوں) ایک دینی فریضہ اور شرعی حق کی حیثیت رکھتا ہے، اسے ہر ممکن ادا کرنا ہے، شریعت کے مقاصد، بندے کے عمومی مصالح اور سماجی زندگی کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں اولیاء کی رضامندی اگر وہ حد اعتدال میں ہو اور کسی خاص جگہ نکاح کی کسی مصلحت کی وجہ سے اجازت نہ دینے کی صورت میں ان کے شریعت کے دیئے ہوئے حقوق ضائع نہ ہورہے ہوں، تو یہ یقینا شرعا مطلوب ہے اور وہ روایات جن میں اولیاء کی اجازت کو ضروری اور ان کی مرضی کے بغیر کئے ہوئے نکاح کو مردود باطل گردانا گیا ہے۔

”**عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فإن دخل بها، فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولى له**“. (سنن الترمذی: کتاب النکاح، باب ماجاء لا نکاح إلا بولی، رقم الحدیث: ۱۱۰۲، ص:۴۰۸،۴۰۷، ج:۳، ط: دار الکتب العلمیہ)

(حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے اور اگر اس کے شوہر نے دخول کرلیا تو اس عورت کا مہر اس کو اپنے لئے حلال سمجھنے کی وجہ سے اس پر واجب ہوگا اور اگر اولیاء آپس میں اختلاف کرلیں تو سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں۔)

اورحضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا تزوج المرأةُ المرأةَ، ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية التى تزوج نفسها**. (ابن ماجہ: کتاب النکاح، باب لا نکاح إلا بولی، رقم الحدیث: ۱۸۸۲، ص: ۳۰۲، ط: دار الکتب العلمیہ بیروت)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کوئی عورت خود سے شادی نہ کرے، کیونکہ وہ

عورت زانیہ ہے جو (اولیاء کی اجازت کے بغیر) خود سے شادی کرے۔

مذکورہ بالا روایات سے معلوم ہورہا ہے کہ لڑکیاں خواہ بالغ ہو یا نابالغ، ان کا نکاح اولیاء کی اجازت اور مرضی کے بغیر درست نہیں۔

اب وہ روایات نقل کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں لڑکی اگر بالغہ اور عاقلہ ہو اور اپنی زندگی کا فیصلہ خود کرسکتی ہو تو اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر، یا اس کی منشاء کے خلاف اور جبر واکراہ کے ساتھ کسی دوسری جگہ شادی کردینا درست نہیں، خواہ وہ اولیاء کی نظر میں کتنا ہی بہتر رشتہ کیوں نہ ہو، مگر وہ شرعا اس کے مجاز نہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

”وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“. (سورۃ البقرۃ: ۲۳۲)

اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی اور وہ اپنے عدت کے ایام پوری کرچکیں تو تم ان کو اپنے انہیں سابقہ خاوندوں سے نکاح کرنے سے مت روکو؛ جب دونوں آپس میں خوش گوار ماحول میں دستور کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہوں، یہ نصیحت ان لوگوں کو کی جاتی ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، اور اسی میں تمہارے لئے بڑی پاکیزگی اور ستھرائی کی بات ہے، اس بات کو اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ. (سورۃ البقرۃ: ۲۳۴)

تو جب پوری کرچکیں وہ اپنی عدت تو تم پر کوئی گناہ نہیں اس بات میں کہ وہ کوئی فیصلہ کریں اپنے حق میں قاعدہ کے مطابق اور اللہ تعالی اچھی طرح واقف اور باخبر

ہےتمہارے کاموں سے جوتم کرتے ہو۔

وعن أبی هریرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تنکح الأیم حتی تستأمر، ولا تنکح البکر حتی تستأذن، قالوا: یا رسول الله! وکیف إذنها؟ قال: أن تسکت. (بخاری: کتاب النکاح، باب لا ینکح الاب وغیره البکر والثیب الا برضاها، رقم الحدیث: ۵۱۳۶، ص: ۵۹۹، ط:بیت الافکار الدولیه)

ثیبہ کا نکاح اس سے رائے لئے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے ،صحابہ نے پوچھا: اس کا طریقہ کیا ہوگا؟ فرمایا: اس کی طرف سے اجازت اس کی خاموشی ہے۔

عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال: الأیم أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها ، وفی روایة: الثیب أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأمر وإذنها سکوتها، وفی روایة : البکر یستأذنها أبوها فی نفسها.
(مسلم: کتاب النکاح، باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق، والبکر بالسکوت ، رقم الحدیث: ۱۴۲۱/۶۶،۶۷،۶۸،ص: ۶۴۱، ط:دار قرطبه)

بےشوہر والی (أیم) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ ثیبہ (شوہر دیدہ) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ سے رائے لی جائے گی اور اس کی رائے خاموشی ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ باکرہ کے بارے میں اس کے والد اس سے اجازت لیں گے۔

عن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها وهی ثیب فکرهت ذلک فأتت رسول الله ﷺ فرد نکاحه. (بخاری: کتاب النکاح، باب اذا زوج ابنته وهی کارهة فنکاحه مردود، رقم الحدیث: ۵۱۳۸، ص: ۵۹۹، ط:بیت الافکار الدولیه)

ائمہ کے نقاط نظر:

مذکورہ بالا نصوص اور آیات واحادیث سے اتنا تو واضح ہے کہ روایات دونوں

طرح کی ہیں اور اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت اور رضامندی شرط ہے، عاقلہ بالغہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی نہیں کرسکتی اور اگر کرلیا تو نکاح درست نہیں ہوگا، خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ، چنانچہ علامہ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

واختلف العلماء فی اشتراط الولی فی صحة النکاح، فقال مالک والشافعی: یشترط ولا یصح نکاح إلا بولی، وقال أبو حنیفة رحمه الله: لا یشترط فی الثیب ولا فی البکر البالغة، بل لها أن تزوج نفسها بغیر إذن ولیها. (شرح مسلم للنووی: کتاب النکاح، باب استئذان الثیب، ص: ۴۵۵، ج: ۱، ط: کتب خانه رشیدیه دهلی)

نکاح میں اولیاء کے شرط قرار دیئے جانے کی بابت علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کا ہونا شرط ہے اور نکاح ولی کے بغیر درست نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ تو ثیبہ کے نکاح میں ولی کا ہونا شرط ہے اور نہ باکرہ بالغہ کے، اسے پورا اختیار ہے کہ وہ ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلے۔

اس باب میں چونکہ روایات دونوں طرح کی ہیں جیسا کہ ابھی اوپر ذکر ہوا، اس لئے بظاہر یہ دقت محسوس ہوتی ہے کہ کس پر عمل کیا جائے، یا کوئی ایسی راہ اختیار کی جائے جس میں دونوں پر عمل ممکن ہو سکے، لہذا اس کے لئے ترجیح وتطبیق کا راستہ ہی اختیار کیا جانا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔

جہاں تک ثبوت حق کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حق اولیاء کے بھی ہیں، اور عاقلہ کے بھی ہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ شرعا کس کا حق مقدم ہے؟ اس بارے میں امام نووی لکھتے ہیں:

أن لفظة "أحق" هنا للمشارکة، معناه ان لها فی نفسها فی النکاح حقا، ولولیها حقا، وحقها اوکد من حقه فإنه لو اراد تزویجها کفوا وامتنعت لم تجبر، ولو ارادت ان تتزوج کفوأ فامتنع الولی اجبر، فان اصرّ زوجها القاضی فدلّ علی تاکد حقها ورجحانه. (هامش المسلم: کتاب النکاح، باب استیذان الثیب، ص: ۴۵۵، ج: ۱، ط:

کتاب خانہ رشیدیہ دھلی)

لفظ ''احق'' یہاں پر دونوں کے حق کو شامل ہے، لہذا اس کا معنی یہ ہوگا کہ عاقلہ بالغہ کا بھی نکاح میں اپنے اوپر حق ہے اور ولی کا بھی اس پر حق ہے اور عاقلہ کا حق ولی کے حق پر مقدم اور مؤکد ہے، لہذا ولی اگر اس کی شادی کفو میں کرنا چاہے اور عاقلہ بالغہ انکار کرے تو اس کو اس شادی پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ خود کفو میں شادی کرنا چاہے اور ولی کو اس سے انکار ہو تو ولی کو مجبور کیا جائے گا اور اگر وہ اپنے انکار پر مصر ہے تو قاضی اس کی شادی کرائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق ولی کے حق پر مقدم ہے۔

اسی لئے فقہاء حنفیہ نے ولایت کی دو قسمیں کی ہیں اور نابالغہ پر ولایت اجبار اور بالغہ عاقلہ پر ولایت استحباب کو ثابت کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن الہمام حنفی لکھتے ہیں:

والولایة فی النکاح نوعان: ولایة ندب واستحباب وھو الولایة علی البالغة العاقلة بکرا کانت او ثیبا۔۔۔۔۔۔ (فتح القدیر: کتاب النکاح، باب الاولیاء والاکفاء، ص: ۲۴۶، ج:۳، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

نکاح میں ولایت دو طرح کی ہوتی ہے، ولایت استحبابی اور وہ عاقلہ بالغہ پر ہے، خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ۔

اور درمختار میں ہے:

وھی نوعان: ولایة ندب علی المکلفة ولو بکرا، وولایة إجبار علی الصغیرة ولو ثیبا ومعتوھة. (الدر المختار: کتاب النکاح، باب الولی، ص: ۱۵۴، ج: ۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

ولایت کی دو قسم ہے: ندب، یہ مکلفہ پر ہے اگر چہ باکرہ ہو اور اجبار، یہ صغیرہ پر ہے اگر چہ وہ ثیبہ ہو اور کم عقل ہو۔

دونوں طرح کی روایات کو اگر سامنے رکھا جائے تو تجزیاتی پہلو سے یہ سوال

پیدا ہوتا ہے کہ جب سارے حقوق خود عاقلہ بالغہ کے ہیں اور اولیاء کو کوئی اختیار اس پر نہیں تو پھر ان روایات کی کیا توجیہ کی جائے گی جن میں اولیاء کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے اور جیسا کہ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ ان کے بغیر نکاح ہی درست نہیں ہے، اس سے تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

دونوں طرح کی روایات ونصوص کے سبب کئی ایک حضرات نے دونوں کی رعایت کرتے ہوئے جوابات دیئے ہیں، چنانچہ حضرت فقیہ الامتؒ فرماتے ہیں:

شریعت میں ایک ہدایت تو اولاد کے لئے ہے، وہ یہ کہ والدین کی اطاعت کریں، اگر والدین کا حکم ہو کہ اپنی بیوی سے الگ ہوجائے تب بھی اطاعت چاہئے، ایک ہدایت والدین کے لئے ہے کہ جب اولاد بڑی ہو جائے تو اس کی طبیعت کے خلاف اس پر جبر نہ کیا جائے، ہاں! مشورہ دے دیا جائے، پس اگر اولاد اور ماں باپ اپنے اپنے متعلق ہدایات پر عمل کریں تو صحیح زندگی گذرے، کوئی خلفشار نہ ہو۔۔۔۔۔۔۔۔ بہر حال! اگر آپ والدین کی رضامندی کو اپنی خواہش پر مقدم رکھیں تو بہت بڑی سعادت ہے، اس کی برکت سے زندگی بھی خوش گوار ہوگی۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

والدین کو راضی رکھنا اور ان کی خوشی کو اپنی خوشی پر مقدم رکھنا سعادت ہے، لیکن اگر وہ ایسی جگہ شادی کرنا چاہتے ہیں جہاں لڑکے کی طبیعت بالکل آمادہ نہیں اور وہ جانتا ہے کہ حقوق زوجیت ادا نہیں کر سکے گا، نباہ نہیں ہوگا، جو کہ والدین کے لئے بھی کوفت کا سبب بنے گا، اس مجبوری سے وہ وہاں شادی سے انکار کردے تو وہ ان شاء اللہ نافرمانی کا گنہگار نہیں، مگر نرمی سے والدین کا احترام ملحوظ رکھتے ہوئے پوری بات ان کے سامنے پیش کردے، ۔۔۔۔۔ مگر والدین کے مشورہ سے اور ان کے انتظام سے ہو تو ان کے لئے زیادہ خوشی کی بات ہے۔

اس کو اپنی خوش گوار زندگی کی تدبیر تیار کرنے کا پورا حق ہے، والدین کو بھی

لازم ہے کہ لڑکے کے جذبات کا خیال رکھیں۔ (فتاوی محمودیہ: کتاب النکاح، باب ولایۃ النکاح، سوال نمبر: ۵۷۶۸، ۵۷۶۹، ص: ۵۱۸-۵۲۰، ج: ۱۱، ط: دارالمعارف دیوبند)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ليس لأحد الابوين ان يلزم الولد بنكاح من لا يريد، وأنه اذا امتنع لا يكون عاقا، واذا لم يكن لأحد ان يلزمه بأكل ما ينفر عنه مع قدرته على اكل ما تشتهيه نفسه كان النكاح كذلك، واولى؛ فان اكل المكروه مرارة ساعة، وعشرة المكروه من الزوجين على طول يؤذى صاحبه كذلك، ولا يمكن فراقه. (فتاوى الزواج وعشرة النساء: الباب الاول الزواج والحكمة فى مشروعيته، رقم المسئلة: ۴، ص: ۲۰، ط: مكتبة التراث الاسلامى)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ لڑکے لڑکیوں کو ان کے والدین کی مرضی قبول کرنا واجب ولازم تو نہیں ہے اور اطاعت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار بھی نہ ہوں گے ،لیکن اگر والدین یا اولاد میں سے کسی فریق نے رشتہ کا انتخاب کیا اور وہ کفو میں ہے ،دونوں طرف کوئی ایسی وجہ نہیں ہے جو غیر پسندیدہ ہو، اور خاندانوں کے اعتبار سے بھی کفائت ہے تو دوسرے فریق کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے، اور اولاد اگر والدین کی رضامندی کو مقدم رکھیں تو یہ سعادت مندی ہے، بصورت دیگر نرمی سے والدین کا ادب واحترام ملحوظ رکھتے ہوئے پوری بات ان کے سامنے رکھی جائے، اور دوسری مناسب جگہ ہو تو وہ والدین کو بتانے میں بھی حرج نہیں۔

(جواب ۲:) ہمارے معاشرہ میں تعلیمات اسلامی اور احکام شرعی سے دوری اور ناواقفیت کی وجہ سے ایک برائی یہ بھی ہے کہ بعض والدین کو اگر ان کی بہو سے معمولی ان بن اور ناچاقی ہوجاتی ہے تو اپنے لڑکے کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ طلاق دیکر اپنی بیوی کو الگ کردیں ،انہیں یہ خیال نہیں ہوتا کہ اس باب میں اللہ اور اس کے رسول کی تعلیمات کیا ہیں؟ کیا انہیں شرعا یہ حق پہنچتا ہے کہ بلا کسی معقول شرعی وجہ کہ وہ اپنے

لڑکوں کو طلاق دینے پر مجبور کریں۔

اس سلسلہ میں حدیث کی کتابوں میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے متعلق یہ واقعہ منقول ہے:

عن ابن عمر قال: كانت تحتى امرأة احبها، وكانت ابى يكرهها، فامرنى ابى ان اطلقها فابيت، فذكرت ذلك للنبى ﷺ، فقال: يا عبد الله بن عمر! طلّق امرأتك. (سنن الترمذى: كتاب الطلاق، باب ما جاء فى الرجل يساله ابوه ان يطلق زوجته، رقم الحديث: ۱۱۸۹، ص: ۴۹۴، ج: ۳، ط: دار الكتب العلميه بيروت)

اس حدیث میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہؓ کو طلاق دینے کا حکم کیوں فرمایا؟ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ لکھتے ہیں:

لعله يكرهها لنقصان فى دينها. (بذل المجهود: كتاب الادب، باب فى بر الوالدين، رقم الحديث: ۵۱۳۸، ص: ۵۲۶، ج: ۱۳، ط: دار البشائر الاسلاميه)

حضرت مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی جوانی میں شادی ہوئی اور بیوی سے بے حد تعلق ہوگیا (جیسا کہ حدیث ۱۱۷۴ میں ہے) نماز کے لئے جدا ہونا بھی شاق گذرتا تھا، حضرت عمرؓ نے جب بیٹے کی یہ حالت دیکھی تو خیال کیا کہ بیٹا تباہ ہوگیا، بیوی بے شک محبت کرنے کی چیز ہے، بیوی سے محبت نہیں کرے گا تو کس سے کرے گا؟ مگر بیوی کے پیچھے پاگل ہوجانا عقلمندی کی بات نہیں، اس لئے حضرت عمرؓ نے بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیا، ابن عمرؓ نبی ﷺ کے پاس پہنچے اور آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا، کیونکہ صحابہ کے پاس آخری چارہ آپ ﷺ کی ذات تھی، مگر آپ ﷺ نے بھی فرمادیا: أطيع أباك: اپنے والد کا کہنا مانو! اب آخری سہارا بھی جاتا رہا، چنانچہ جب دوسری مرتبہ حضرت عمرؓ نے حکم دیا تو فورا طلاق دیدی؛ پھر عرض کیا کہ بیوی اس وقت حالتِ حیض میں ہے، یہ بات پہلے اس لئے نہیں کہی کہ کہیں ابا اس کو حیلہ خیال نہ کریں

،اب حضرت عمرؓ کو فکر دامن گیر ہوئی ،وہ خدمتِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں حاضر ہوئے اور ماجرا عرض کیا، نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: عبداللہ سے کہو: بیوی کو نکاح میں واپس لے لے ،پھر اس کو روکے رہے، تا آنکہ وہ پاک ہوجائے، پھر اسے دوسرا حیض آئے ،پھر پاک ہو، پھر اگر اس کی رائے ہوتو پاک ہونے کی حالت میں صحبت کرنے سے پہلے طلاق دے ، یہی وہ عدت ہے جس میں اللہ تعالی نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔ (بخاری حدیث :۵۲۵ کتاب الطلاق) (تحفۃ الالمعی : ابواب الطلاق واللعان، باب ماجاء فی طلاق السنۃ، ص: ۵۴، ۵۵، ج: ۴، ط: مکتبۂ حجاج دیوبند)

فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں:

قوله فابيت انما ابى عن طلاقها مع ما له من صلاح ونبالة ولابيه من جلالة وابالة لما علم ان الطلاق من ابغض المباحات فلا يقدم عليه من غير ضرورة شرعية واحتياج صريح فكأنه لم يقدر ان يرجح اهون البليتين يختارها بل هو ارتكاب هذا الابغض والمعاصاة على ابيه مع ان حبه اياها كان يحمله على الثانى، ولو قليا مع ان تركه اياها وهو يهويها ويرضاها لايخلو عن مفاسد ومضار فيلزم القرار على ما اختار منه الفرار فلذلك سأل النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليعلم ايها اهون فامر النبى صلى الله عليه وآله وسلم بطلاقه اشارة الى ان اطاعة الوالدين فيما يخالف الشرع واجبة۔ وقد يعلم النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان عمر لا يأمر بطلاقها إلا وفيها ما يوجب ذلك الا ان ابن عمر لا يتنبه له لفرط حبه اياها۔ (الكوكب الدرى: ابواب الطلاق، باب ما جاء فى مداراة النساء، ص: ۳۵۰، ج: ۱، ط: المكتبة الاشرفيه ديوبند)

حضرت گنگوہیؒ کی مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر والدین کا حکم شریعت کے خلاف یا شرعی احتیاج کے خلاف نہ ہوتو اس کی اطاعت واجب ہے۔

حضرت فقیہ الامتؒ لکھتے ہیں:

جب کہ بیوی میں دینی ،اخلاقی، معاشرتی کسی قسم کی خرابی نہیں اور وہ اپنے شوہر کے والدین کو نہیں ستاتی ، بلکہ ان کی خدمت کرتی اور ان کو خوش رکھتی ہے ، ادھر

شوہر کو یہ بھی اندیشہ ہے کہ اگر بیوی کو طلاق دیدی تو بیوی کی حق تلفی ہوگی، تو ان مجموعی حالات کے پیش نظر طلاق نہیں دینی چاہئے، طلاق نہ دینے سے زید گنہ گار نہیں ہوگا۔

نکاح دوام کے لئے ہوتا ہے، فسخ کے لئے نہیں ہوتا ؛ لیکن اگر نباہ مشکل ہوجائے تو شریعت نے جدائی کی صورتیں : طلاق، خلع وغیرہ بھی بتادی ہیں ، لہذا صحتِ نکاح کے بعد جب تک کوئی واقعی دشواری نہ ہوتو شوہر کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ،خاص کر جب کہ زوجین آپس میں رضامند بھی ہوں ،تو ایسی صورت میں طلاق کے لئے شوہر کو مجبور کرنا سخت گناہ ہے اور صریح ظلم ہے۔ (فتاوی محمودیہ: کتاب الطلاق، سوال نمبر ۵۹۷۲، ۵۹۷۴، ص: ۱۶۱، ۱۶۴، ج: ۱۲، ط: دارالمعارف دیوبند)

اوپر ذکر کی گئی حدیث کے تحت شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے جو بحث وخلاصہ پیش کیا ہے وہ قابل مطالعہ ولائق عمل ہے، جو درج ذیل ہے :

جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہوکر والدین کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال اپنے سر لیتے ہیں؛ اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہوکر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت وفرمانبرداری کر کے دوسرے اصحابِ حق مثلا بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کردیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے، اور بعض لوگ کسی صاحبِ حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوقِ غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور وسوسہ پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحبِ حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں ، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوقِ واجبہ وغیرواجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے درج ذیل چند باتوں کا جاننا ضروری ہے :

❖ جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو، مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوقِ واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں، یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حجِ فرض یا طلبِ علم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

❖ جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں، مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

❖ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے:

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی، مثلاً غریب آدمی ہے، پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں؛ بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہوجانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی

ہے یا نہیں۔

اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہوجانے سے بے سروسامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں، مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں، خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے، اگر چہ مستحب یہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم:

پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں، بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں؛ بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے، طلاق اللہ تعالی کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے، فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے، خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ تحریمی ہے، نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے، بلا وجہ فراق کیسے جائز ہوسکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ

نے جواپنے صاحبزادہ کوطلاق کاحکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے **طلّق امرأتک** ارشاد فرمایا، ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ؛ورنہ خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی کسی پر ظلم کیسے کر سکتے تھے، اور اگر بفرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرماسکتے تھے؟ یقینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا ہے اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے۔ کما مرّ۔۔۔ (درس ترمذی: ابواب الطلاق واللعان، باب ماجاء فی الرجل یسألہ ابوہ ان یطلق زوجتہ، ص:۵۰۳، ۵۰۵، ج:۳، ط: فیصل پبلیکیشنز دیوبند)

(جواب: ۳) اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے، اس نے زندگی کے تمام شعبوں میں انسانیت کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا ہے، اسی لئے مختلف شعبہائے زندگی کے شرعی قوانین باہم مربوط ہیں، نفقہ اور میراث کا استحقاق اور اس سلسلہ میں ذمہ داری اور حصہ داری اسی قبیل سے ہے۔

شریعت اسلامی میں شوہر پر بیوی کے نفقہ کے وجوب پر بہت سے دلائل ہیں، لیکن سوال سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے اس کو ذکر کرنا مناسب بھی نہیں ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عورت کی زندگی کا آغاز والدین کے زیر سایہ ہوتا ہے، باپ بیٹی کے نفقہ کی ذمہ داری برداشت کرتا ہے، یہاں تک کہ جب اس کی شادی ہوجاتی ہے تو پھر اس کے نفقہ کی ذمہ داری باپ سے شوہر کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، پھر جب شوہر کے ساتھ اس کی زندگی مسلسل گزرتی ہے اور وہ صاحب اولاد بن جاتی ہے تو اسے ماں کا مقدس درجہ حاصل ہوجاتا ہے اور اولاد کے بالغ ہوجانے کے بعد اولاد پر بھی اس کے دوچند حقوق عائد ہوتے ہیں اور شوہر پر حسب سابق اس کے حقوق برقرار رہتے ہیں، عام حالات یہی ہیں۔

لیکن بعض شاذ ونادر حالات وہ ہیں جن میں مسائل سے ناواقفیت، جہالت یا

رسم ورواج یا برادران وطن کے درمیان سکونت پذیری کے سبب ان کے سماجی حالات وفیصلوں سے متأثر ہوکر کچھ عورتیں نفقہ کے مسائل کو متأثر کردیتی ہیں، اسی کی قبیل سے عدت کے ختم ہونے کے بعد عورت کا نفقہ کا مسئلہ ہے، اور اس میں بھی عموماً عورتیں طلاق دینے والے مرد کو پریشان کرنے، سبق سکھانے، یا زک پہنچانے ہی کی غرض سے یہ عدالت کے واسطہ سے بڑی مقدار میں نفقہ کے نام پر بڑی رقم کا مطالبہ کرتی ہے۔

شرعی طور پر بیوی اس وقت تک نفقہ کی حقدار ہے جب تک استحقاق باقی ہے، چنانچہ

❖ معتدۂ طلاق رجعی کا نفقہ باجماع امت شوہر پر واجب ہے، جب تک استحقاق باقی ہے، اور احتباس بھی باقی ہے۔

❖ معتدۂ موت کا نفقہ کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ حاملہ ہو، کیونکہ انتقال کے بعد شوہر مکلف نہیں رہتا۔

❖ مبتوتۂ حاملہ کا نفقہ وضع حمل تک باجماع امت واجب ہے، علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: **لا خلاف بین العلماء فی وجوب النفقه والسکنی للحامل المطلقة ثلاثا او أقل منهن حتی تضع حملها.** (الجامع لاحکام القرآن: سورۂ طلاق، آیت نمبر:٦، ص:١٦٨، ج:١٨، ط: دار الکتاب العربی القاہرہ)

❖ مبتوتۂ حائلہ کے نفقہ کے بارے میں امت میں اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مبتوتہ کا پورا نفقہ (خوردونوش وسکنی) شوہر پر واجب ہے۔

عدت کے بعد کسی طرح کا کوئی نفقہ شوہر پر واجب نہیں رہتا، یہ مسئلہ اجماعی ہے، امت میں عدت کے بعد کے نفقہ کے باب میں کوئی اختلاف نہیں ہوا، کیونکہ عدت ختم ہوتے ہی وجوب نفقہ کا سبب استحقاق ختم ہوجاتا ہے، اب کوئی سبب ایسا باقی نہیں رہتا جس کی وجہ سے عدت کے ختم ہونے کے بعد بھی سابق شوہر پر نفقہ واجب کیا

جاسکے۔

قرآن مجید میں مطلقۂ حاملہ کے نفقہ کی آخری مدت ''حتی'' برائے غایت لاکر وضع حمل بیان کی گئی ہے، اور اسی وضع حمل سے اس کی عدت بھی پوری ہوجاتی ہے، ٹھیک اسی طرح دوسری مطلقات کا بھی حکم ہوگا، اور ہر ایک کی عدت ختم ہونے کی جو مدت یا علامت بیان کی ہوگی اس کے پائے جانے سے ان کی عدت ختم ہوگی، اسی کے ساتھ ساتھ وجوب نفقہ کا سبب بھی پورا ہوگا، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها، رجعيا كان او بائنا. (هدايه: كتاب الطلاق، باب النفقة، ص:۴۴۳، ج:۲، ط: اشرفی بکڈپو دیوبند)

شوہر پر مطلقہ کے نفقہ واجب ہونے کا آخری سبب عدت کا زمانہ ہے اور نفقہ اسی عدت کے تابع ہے، جیسے ہی عدت ختم ہوگی اس کا نفقہ بھی شوہر کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

(وتجب لمطلقة الرجعي والبائن) كان عليه ابدال المطلقة بالمعتدة لأن النفقة تابعة للعدة. (ردالمحتار على الدر المختار: كتاب الطلاق، باب النفقة، مطلب في نفقة المطلقة، ص:۳۳۳، ج:۵، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

لا بد من سبب لاستحقاق النفقة بينهما وبين الزوج ولا سبب لذلك سوى العدة، والحامل والحائل في هذا السبب سواء. (المبسوط: كتاب النكاح، باب النفقة، ص:۲۰۳، ج:۵، ط: دار المعرفه بيروت)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت عدت کے زمانہ تک نفقہ کی حقدار ہے، عدت کے بعد دونوں زن وشو باقی نہیں رہتے، اس لئے عدت ختم ہونے کے بعد شوہر کے ذمہ کوئی نفقہ واجب نہ ہوگا، اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جب عورت بعد از

عدت نفقہ کی حقدار ہی نہ رہی تو اس کا عدالت سے عدت کے بعد کے نفقہ کے لئے رجوع کرنا بھی درست نہ ہوگا، کیونکہ مدت عدت ختم ہونے کے بعد احتباس حقیقی وحکمی ختم ہوجاتا ہے، جبکہ اس کی بنیاد یعنی تعلقِ زوجیت ہی باقی نہیں رہتی، اب وہ زوج کے لئے اجنبیہ کے درجہ میں ہے اور اب شوہر پر اس کا نفقہ لازم کرنا شریعت ہی نہیں؛ بلکہ معاملات کے عام اصول کے بھی خلاف ہے، علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

والاجير الخاص الذي يستحق الاجرة بتسليم نفسه في المدة وان لم يعمل كمن استوجر شهرا للخدمة او لرعي الغنم، وانما سمي اجير وَحْدٍ لانه لايمكنه ان يعمل لغيره، لان منافعه في المدة صارت مستحقة له، والاجر مقابل بالمنافع، ولهذا يبقى الاجر مستحقا وان نقض العمل. (هدايه: كتاب الاجارات، باب ضمان الاجير، ص:۳۱۰، ج:۳، ط: مكتبۂ تهانوی ديوبند)

دوسری ایک وجہ یہ بھی ہے کہ فقہاء نے بیوی کے نفقہ کے واجب ہونے کے لئے اسباب وشرائط بھی ذکر کئے ہیں، ان میں سے ایک زوجیت کا باقی ہونا ہے، البحر الرائق میں ہے: **قالوا: ونفقة الغير على الغير بأسباب ثلاثة؛ بالزوجية والقرابة والملك.** (کتاب الطلاق، باب النفقه، ص:۲۹۳، ج:۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

قاضی خان لکھتے ہیں: **النفقة تتعلق بأشياء؛ منها: الزوجية والاحتباس، فتجب على الرجل نفقة امرأته المسلمة والذمية، والفقيرة، والغنية، دخل بها او لم يدخل،** ـــــ(الفتاوى الخانية: كتاب النكاح، باب النفقه، ص:۴۲۴، ج:۱، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حق زوجیت کے علاوہ فقہاء نے وجوب نفقہ کا ایک اور سبب احتباس کو بیان کیا؛ چونکہ عورت شوہر کے پاس رکی رہتی ہے، اس لئے اس کے بدلہ میں بھی نفقہ کی حقدار ہوجاتی ہے۔

علامہ سرخسی فرماتے ہیں: ـــــ **ولانها محبوسة لحق الزوج، ومفرغة نفسها له فتستوجب الكفاية عليه في ماله.** (المبسوط: باب النفقة، ص:۱۸۱، ج

:۵ ، ط: دار المعرفہ بیروت)

علامہ قاضی خان فرماتے ہیں: **وأما نفقة المرأة فمقابلة بالاحتباس وقد احتبست بحق الزوج.** (الفتاوی الخانیة: باب النفقة، ص:۴۲۵، ج:۱، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

مذکورہ بالا عبارتوں کی روشنی میں عدت ختم ہونے کے بعد عورت اسباب وجوب نفقہ نہ پائے جانے کی وجہ سے جب نفقہ ہی کی حقدار نہ رہی تو اعانت یا کسی اور عنوان سے عدالت کی طرف سے مقرر کردہ رقم کو قبول کرنے کی اسے گنجائش نہ ہونی چاہئے، بلکہ کسی کا مال زبردستی اور مالک کی رضامندی کے بغیر لینے والی ہونی چاہئے، اور کسی کا ناحق مال کھانا مناسب نہیں ہے۔ اللہ پاک فرماتے ہیں: اے ایمان والو! نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق، مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے۔ (سورۂ نساء:۲۹)

مذکورہ آیتوں میں عام انسانوں کے جان ومال کی حفاظت اور ان میں ہر ناجائز تصرف کرنے کی ممانعت کا بیان ہے ۔۔۔۔ آیت میں "لا تاکلوا" کا لفظ آیا ہے، جس کے معنی ہے مت کھاؤ، مگر عام محاورہ کے اعتبار سے اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کے مال میں ناحق طور پر کسی قسم کا تصرف مت کرو۔۔۔۔۔ مضمون آیت کا خلاصہ یہ ہوا کہ کسی کا مال ناحق کھانا حرام ہے۔ (معارف القرآن: پارہ:۵، ص:۲۹، ج:۲، ط: اشرفی بکڈپو دیوبند)

اسی لئے حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ فرماتے ہیں: شرعی قانون کے خلاف فیصلہ کرنا یا کرانا اور اس پر عمل کرنا جائز نہیں۔ مطلقہ عورت عدت کے خرچ کی حقدار ہے، دوسرے نکاح یا وفات تک کا نفقہ طلب کرنے کا حق نہیں ہے، اسلامی قانون کے مقابلہ میں حکومت کے قانون کو ترجیح دینا اور اس کو پسند کرنا اور اس کے مطابق نفقہ حاصل کرنا ظلم اور حرام ہے اور ایمان کو خطرے میں ڈالنا ہے۔ (فتاوی رحیمیہ: کتاب الطلاق، نفقہ کا بیان، سوال نمبر:۱۹۶۰، ص:۴۹، ج:۵، ط: مکتبہ الاحسان دیوبند)

جب عورتوں کے لئے شرعی دائرے میں رہتے ہوئے اپنے نان نفقہ کے علاوہ زائد رقم یا عدت کے بعد کی مدت کا نفقہ طلب کرنا جائز نہیں ہے، اگر وہ رقم لے

لے تو کسی کی رقم ناجائز طور پر لینا ہے، کیونکہ عدت کے بعد وہ نفقہ وسکنی کی مستحق نہیں رہتی، تو پھر بے سہارا اور مفلس عورتوں کی کفالت کا ذمہ دار کون ہوگا؟ اور خود اسلام کا قانون نکاح وطلاق ایسی عورتوں کے نان نفقہ کا کیا انتظام کرتا ہے؟

اس کی وضاحت سے پہلے یہ خلاصہ ملحوظ رکھنا ہوگا کہ اب اس عورت کے نفقہ کے مسئلہ کا تعلق قانون نکاح وطلاق یا قانون ازدواج سے نہ ہوگا؛ بلکہ حق کفالت سے ہوگا، چنانچہ اس کی کفالت درج ذیل صورتوں میں سے کسی بھی صورت سے ہوسکتی ہے:

❖ وہ عورت دوسرا نکاح کرلے، نکاح ثانی اسلام میں معیوب نہیں ہے؛ بلکہ فضیلت کی چیز ہے، قرآن کریم میں ہے: **وانکحوا الایامیٰ منکم**، اور نکاح کردو رانڈوں کا اپنے اندر، مفسر قرآن علامہ شبیر احمد عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں: اس آیت میں یہ حکم دیا کہ جن کا نکاح نہیں ہوا یا ہوکر بیوہ اور رنڈوے (مطلقہ) ہو گئے تو موقع مناسب ملنے پر ان کا نکاح کردیا کرو۔ (فتاوی رحیمیہ: نفقہ کا بیان، سوال نمبر:۱۹۶۳، ص:۵۲، ج:۵، ط: مکتبہ الاحسان دیوبند)

❖ اگر کسی مجبوری کی وجہ سے نکاح ثانی نہ ہوسکے اور اس کے پاس ذاتی سرمایہ موجود ہے، تو خرچ اور گزر بسر اسی سے کرے گی۔ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحبؒ لکھتے ہیں: اگر کسی مجبوری کی وجہ سے اس کا نکاح ثانی نہ ہوسکے تو پھر اگر عورت صاحب حیثیت ہو تو اپنے مال سے اپنا گزران چلائے۔ (حوالہ مذکورہ بالا، ص:۵۳)

❖ اگر عورت کے پاس ذاتی سرمایہ نہیں ہے اور وہ صاحب حیثیت نہیں ہے تو اس کے ذی رحم محرم رشتہ دار اس کی کفالت کریں گے، بلکہ شوہر کے گھر کو چھوڑ دینے کے بعد وہ اپنے اس گھر میں آنے کی حقدار ہے جس میں شریعت نے اس کے لئے میراث کے طور پر اس کو حق دیا ہے، اور ان رشتہ داروں میں بھی باپ مقدم ہونا چاہئے، شریعت مطہرہ نے نہ صرف اس عورت کا نفقہ واجب کیا؛ بلکہ اس نفقہ کی ذمہ داری کو افضل ترین اور عظیم ترین بھلائی سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

حدثنا موسی بن علی ، قال سمعت ابی یقول: بلغنی عن سراقة بن مالك یقول انه حدث ان رسول الله ﷺ قال له: یا سراقة! الا ادلك علی اعظم الصدقة او من اعظم الصدقة؟ قال: بلی، یا رسول الله! قال: ابنتك مردودة الیك، لیس لها كاسب غیرك۔ (مسند احمد: باب احادیث سراقة بن مالك بن جعشم رضی الله عنه، ص:۱۷۵، ج:۴، ط:دار صادر)

❖ اگر والد نہ ہو اور مطلقہ صاحب اولاد ہوتو اس کا نفقہ اولاد پر لازم ہونا چاہئے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے: **والام اذا كانت فقیرة فانه یلزم الابن نفقتها، وان كان معسرا وهی غیر زمنة۔** (کتاب الطلاق ، الباب السابع عشر فی النفقات، الفصل الخامس فی نفقة ذوی الارحام، ص:۵۶۵، ج:۱، ط:زکریابکڈپو دیوبند)

بلکہ والدین اگر مفلس ہیں اور بیٹا ان دونوں میں سے صرف ایک کا نفقہ ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو اس صورت میں ماں ہی نفقہ کی زیادہ حقدار ہوگی، بیٹے پر اس صورت میں ماں کا نفقہ لازم ہوگا۔

واذا كان الابن یقدر علی نفقة احد ابویه، ولا یقدر علیهما جمیعا ؛ فالام احق۔ (حوالۂسابق)

❖ اور اگر اولاد بھی نہ ہوتو پھر نفقہ کی ذمہ داری باحیثیت بھائی بہن اور دوسرے مالدار اور اہل ثروت ذی رحم محرم رشتہ داروں پر وراثت کی شرعی ترتیب کے مطابق واجب ہونا چاہئے، علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

ولقریب محرم فقیر عاجز عن الكسب بقدر الارث لوموسرا ای تجب النفقة للقریب الی آخره، لان الصلة فی القرابة القریبة واجبة دون البعیدة، والفاصل ان یكون ذو رحم محرم. (البحر الرائق: کتاب الطلاق، باب النفقة، ص: ۳۵۶، ج:۴، ط:زکریابکڈپو دیوبند)

علامہ سرخسی فرماتے ہیں: **فاما نفقة الاقارب استحقاقها بطریق الصلة**

فتكون علی الموسرین دون المعسرین. (المبسوط : باب نفقة ذوی الارحام، ص:۲۲۴، ج:۵)

فتاوی عالمگیری میں ہے: **والنفقة لكل ذی رحم محرم اذا كان صغیرا فقیرا او كانت امرأة بالغة فقیرة او كان ذكرا فقیرا زمنا او اعمی ویجب ذلك علی قدر المیراث، ویجبر علیه، كذا فی الهدایة.** (کتاب الطلاق، الباب السابع عشر فی النفقات، الفصل الخامس فی نفقة ذوی الارحام، ص:۵۶۶، ۵۶۵، ج:۱، ط:زکریابکڈپو دیوبند)

❖ اگر یہ بھی نہیں ہے تو اس کی برادری اور جماعت والے اس کے نان ونفقہ کا بندوبست کریں۔(فتاوی رحیمیہ: نفقہ کا بیان، سوال نمبر: ۱۹۶۳، ص:۵۳، ج:۵، ط: دارالاشاعت، دیوبند)

❖ اگر بالفرض مفلس مطلقہ کا کوئی ذی رحم محرم بھی نہیں ہے جو اس کا نان نفقہ بھی برداشت کر سکے تو پھر ایسے مفلس اور نادار طبقہ کے لئے اسلامی مالیاتی نظام میں زکوۃ وصدقات کا شعبہ بھی قائم ہے، باحیثیت اور اہل ثروت مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ زکوۃ وصدقات کے ذریعہ مسلمانوں کے نادار افراد کی مدد کریں، قرآن مجید میں زکوۃ وصدقات کو ایسے افراد کے لئے ایک حق کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، جیسا کہ فرمایا: زکوۃ جو ہے سو وہ حق ہے مفلسوں کا اور محتاجوں کا اور زکوۃ کے کام پر جانے والوں کا۔۔۔۔۔۔۔۔۔

(معارف القرآن: سورۂ توبہ، آیت نمبر: ۶۰، ص:۱۶۲، ج:۴، ط: اشرفی بکڈپو دیوبند)

❖ اور آخر میں بیت المال کے وظائف وعطایا ہے، حکومت کے لئے ضروری ہے کہ وہ قومی خزانے سے ایسے محتاجوں کی کم سے کم بقدر کفاف مقدار میں رقمیں منظور فرما کر تعاون کریں اور کفالت کی ذمہ داری نبھائے، یا پھر خود مسلمانوں میں ایسا کوئی بیت المال کا نظام یا انجمن قائم کی جائے اور وہ لوگ حسب استطاعت کفالت کریں۔

اسلام کے ان قوانین کفالت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ نادار مطلقہ کا مسئلہ اسلامی معاشرہ کے لئے کچھ بھی پریشان کن مسئلہ نہیں ہے، اگر کسی جگہ عورتوں کو

پریشانیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو اس کی وجہ اسلام کے قانون کفالت کی خامی ہرگز نہیں ہے؛ بلکہ مسلمانوں کی اسلامی قوانین سے ناواقفیت ہے،جس کا تدارک معاشرہ کی اصلاح اور مسلمانوں کو ان کی ذمہ داریاں یاد دلاکر کیا جاسکتا ہے، نیا قانونِ کفالت وضع کرنا غلطی کی اصلاح نہیں ہے؛ بلکہ غلطی در غلطی ہے۔

جوعورتیں عدالتوں کے دروازے کھٹکھٹاتی ہیں وہ گزربسر کی تنگی اور معاشی پریشانی کی وجہ سے ایسا ہرگز نہیں کرتیں ، بلکہ عام طور پر وہ اپنے سابق شوہروں کو یا ان کے خاندان کو سیدھا کرنا چاہتی ہیں کہ اپنے شوہروں کو اُن کی حرکتوں کا خوب مزہ چکھائیں اور ان کو ترکی بہ تُرکی جواب دیں ،شاہ بانو کا معاملہ اس کی اولین مثال ہے ، یہ عورت گزربسر کی تنگی سے دوچار نہیں تھی ،اس کی باحیثیت اولاد ہے جو اس کی کفالت کرسکتی ہے ؛مگر کسی بات سے ناراض ہوکر اس نے اپنے شوہر کو زک دینے کے لئے ہزاروں روپے پانی کی طرح بہادئے اور سارے ہندوستان کو فتنہ میں مبتلا کردیا۔

الغرض یہ سمجھنا بالکل ہی خلاف واقعہ ہے کہ عورتیں عدالت کی سیڑھیوں پر اپنی پریشانیوں کا رونا رونے کیلئے چڑھتی ہیں، کیونکہ عدالتوں کا رخ صرف وہی عورتیں یا ان کے اولیاء کرتے ہیں جو باحیثیت ہوتے ہیں اور کورٹوں اور وکیلوں کے جائز وناجائز مصارف برداشت کرسکتی ہیں، ہر شخص بخوبی جانتا ہے کہ کچہریوں میں انصاف کچھ ارزاں نہیں ہے، ہزاروں روپیوں کی زیرباری کے بعد بھی انصاف حاصل کرنا دشوار ہے۔

ہاں ! اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بہت سی عورتوں کے ساتھ ان کے شوہروں کا برتاؤ مناسب نہیں ہوتا ،ایسے بہت سے واقعات ہیں کہ شوہر عدت کا واجبی خرچ تک نہیں دیتے ، نیز خاندان کے اگر بالکل ہی نزدیک کے رشتہ دار نہیں ہیں تو دور کے اعزا ان کی خبرگیری نہیں کرتے ،مگر یہ صورتِ حال اسلامی قانون کی خامی کی بناپر نہیں ہے؛ بلکہ ایسا قانون کے نفاذ کی قوت کے فقدان کی بناپر ہے، کیونکہ قوت مُنَفِّذہ کے بغیر قانون کی حکومت کبھی قائم نہیں ہوسکتی۔

ایسی پریشان حال عورتوں کی اشک شوی عدالتیں نہیں کرسکتی ،وقت آ گیا ہے کہ ہمدردانِ ملت اس طرف توجہ کریں اور اپنا کوئی ایسا نظام بنائیں جس سے مظلوم عورتوں کو اسلامی انصاف بھی ملے اور نادار عورتوں کی دستگیری ہوسکے۔(مسلم پرسنل لا اور نفقۂ مطلقہ :ص:۱۵، ط: دفتر اہتمام دارالعلوم دیوبند)

(جواب: ۴) اس کا تعلق ولایت نکاح سے ہونا چاہئے،کسی بھی عورت کے نکاح کرانے کی ولایت کن لوگوں کو حاصل ہے، اور ان میں ترتیب کیا ہے؟ مطلقہ عورتوں کے نکاح ثانی میں بھی ان ہی لوگوں پر نکاح ثانی کی ذمہ داری عائد ہونی چاہئے جنہیں ولایت نکاح حاصل ہوتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ زندگی میں باہمی عہد وپیمان کا نظام معاشرتی روابط کو منظم اور استوار کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے ،معاملات میں سب سے نازک اور اہم معاملہ نکاح کا ہوتا ہے ، کیونکہ اس کے ذریعہ ایک ایسے نئے خاندان کی تشکیل ہوتی ہے جسے پوری زندگی کے لئے بقاء اور استحکام حاصل ہونا ہے، اسی بنیاد پر فریقین کے حقوق اور فرائض کا تعین ہوتا ہے،لہذا اسلام کی طرف سے اس پر توجہ دیا جانا ضروری اور واضح تھا، فقہ میں اس کے احکام اور اس کے ضمن میں پیدا شدہ فسخ یا طلاق کے احکام ذکر کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہر اس پہلو کی اجمالا اور تفصیلا وضاحت ہوجائے جس کا اس سے کسی بھی طرح کا تعلق ہو۔

عقد نکاح کے احکام وشرائط میں سے ایک ولایت بھی ہے جو عقد اور کفاءت کے سلسلے میں اس لئے حاصل ہوتی ہے تاکہ رشتہ مستحکم ہو، اس کا باہمی رابطہ مضبوط ہو اور تاعمر برقرار رہے۔

گو ولایت کا مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں ،لیکن ذرائع ابلاغ کے ذریعہ پھیلائے گئے اور غلط طریقہ پر پیش کئے گئے بعض واقعات، نیز سماجی اقدار میں درآئی تبدیلیاں ،رشتوں کے سلسلہ میں بدلتے رجحانات اور نئی نسل کی اپنے ذاتی معاملات میں بزرگوں

کے تجربات اور ان کے مشوروں سے بے اعتنائیاں اور شادی بیاہ میں عورت کے خاندان والوں پر قسم ہا قسم کے رواجات کی بناء پر کثیر اخراجات کا بوجھ آجاتا ہے، اس بناء پر لڑکیوں کی شادیاں دشوار ہوجاتی ہے اور مطلقہ کے حق میں پریشانیاں کچھ زیادہ ہی ہوجاتی ہے، اس لئے اب اس پر بھی غور کرنا ضروری ہے کہ مطلقہ کے نکاح کی ذمہ داری کن لوگوں پر ہے؟

احناف کے نزدیک ولی کے اندر چار شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: عقل، بلوغ، حریت، اتحادِ دین۔ (بدائع الصنائع: کتاب النکاح، شرائط النفاذ والجواز، ص:۵۰۰، ج: ۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

کمال اہلیت بلوغ، عقل اور حریت پر موقوف ہے، لہذا نابالغ، مجنون، معتوہ (ضعیف العقل)، نشہ والا، بوڑھاپے کی وجہ سے مختل العقل اور غلام کو ولایت حاصل نہ ہوگی، کیونکہ قصور ادراک اور عاجز ہونے کی بنا پر ان کو اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسرے پر ان کو کیسے ولایت حاصل ہوسکتی ہے؟

ولی اور زیر ولایت شخص کا دین کے اعتبار سے متحد ہونا بھی شرط ہے، لہذا غیر مسلم کو مسلم پر اور مسلم کو غیر مسلم پر ولایت حاصل نہ ہوگی، "وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا". (النساء: ۱۴۱) اور حدیث میں ہے: الإسلام يعلو ولا يُعلى. (قواعد الفقه: رقم القاعدة:۲۷، ص: ۵۸، ط: دار الكتاب ديوبند) اسلام غالب رہتا ہے؛ مغلوب نہیں ہوتا، اس شرط کا سبب یہ ہے کہ تحقیق مصلحت اسی میں ہے۔

احناف کے یہاں ولایت کے لئے مرد ہونا شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک عاقلہ بالغہ آزاد عورت بطور ولایت یا بطور وکالت دوسرے کا نکاح کراسکتی ہے، اسی طرح ولایت کے لئے عدالت (احکام شرعیہ کی تعمیل، کبیرہ گناہ سے بچنا، صغیرہ گناہ پر اصرار نہ کرنا) بھی ضروری نہیں، لہذا ولی (عادل ہو یا فاسق) کو نکاح کرانا جائز ہے، کیونکہ فسق، شفقت اور اپنے رشتہ دار کی رعایت مصلحت کے منافی اور مانع نہیں، نیز اس

لئے بھی کہ حق ولایت عام ہے، اور عہد نبوی خیر القرون کے دور میں کہیں کسی ولی کو اس کے فسق کی بنا پر تزویج سے منع کیا جانا منقول نہیں۔

اولیاء کی ترتیب:

حنفیہ کے نزدیک ولایت سے صرف ولایت اجبار مراد ہے، عصبہ میت کے اس مذکر رشتہ دار کو کہتے ہیں جس کی نسبت میت کی طرف کسی عورت کے واسطہ سے نہ ہو، ولایت اجبار عصبہ رشتہ داروں کو الأ قرب فالأ قرب کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہے، یعنی جو عصبہ جتنا زیادہ قریبی رشتہ دار ہوگا اسی کے مطابق اس کو ترجیح ہوگی۔

اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: النكاح إلى العصبات، یعنی نکاح کا حق واختیار عصبات کو ہے۔

وروى ابو يوسف ومحمد عن ابى حنيفة: انها ليست بشرط لثبوت اصل الولاية، وانما هى شرط التقدم على قرابة الرحم؛ حتى انه اذا كان هناك عصبة لاتثبت لغير العصبة ولاية الانكاح، وان لم يكن ثمه عصبة فلغير العصبة من القرابات من الرجال والنساء نحو الام والاخت والخالة ولاية التزويج الاقرب فالاقرب اذا كان المزوج ممن يرث المزوج، وهو الرواية المشهورة عن ابى حنيفة.

وجه قولهما: ما روى عن علي رضى الله عنه انه قال: النكاح الى العصبات۔ فوض كل نكاح الى كل عصبة. (بدائع الصنائع: كتاب النكاح، باب بيان شرائط النفاذ والجواز، ص:۵۰۳، ج:۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

ولایت اجبار کی ترتیب: یہ ولایت درج ذیل ترتیب سے حاصل ہوتی ہے، بنوۃ، اُبوۃ، اُخوۃ، عمومۃ، معتق، امام وحاکم، (۱) بیٹا اور پوتا نیچے تک، (۲) باپ اور جد عصبی اوپر تک، (۳) حقیقی بھائی اور علاتی (باپ شریک) بھائی اور ان کے بیٹے نیچے تک، (۴) حقیقی چچا اور علاتی چچا اور ان کے بیٹے نیچے تک، (۵) معتق یعنی آزاد کرنے

والا پھر معتق کے عصبۂ نسبی، (٦) سلطان اور اس کا نائب یعنی قاضی۔

قول معتمد کے مطابق باپ کے وصی کو صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرانا درست نہیں؛ اگرچہ باپ نے اس وصی کو وصیت کی ہو۔

ولی اقرب (قریب تر) کی موجودگی میں ولی ابعد (نسبۃً دور) نے نکاح کرادیا تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا ،مگر یہ قریب تر ولی نابالغ یا مجنون ہوتو ایسی صورت میں ولی ابعد کا نکاح نافذ ہوجائے گا۔

کسی لڑکی کے مساوی درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور ان میں سے کسی ایک نے کفو میں مہر مثل وغیرہ شرائط کی رعایت کے ساتھ نکاح کرادیا تو یہ نکاح درست ہوجائے گا،سب اولیاء کی اجازت واتفاق ضروری نہیں۔

وذلك فيما قاله، هذا إذا اجتمع فی الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة وليان؛ أحدهما أقرب والآخر أبعد، فأما إذا كانا فی الدرجة سواء كالأخوين والعمين ونحو ذلك فلكل واحد منهما على حياله أن يزوج، رضی الآخر أو سخط بعد أن كان التزويج من كفاء بمهر وافر، وهذا قول عامة العلماء. (بدائع: کتاب النکاح، باب ولایۃ الولاء، ص: ۱ ۵۲ ،ج: ۲ ، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

اولیاء کی مذکورہ بالا باہمی ترتیب صاحبین کی رائے کے مطابق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عصبہ رشتہ داروں کے نہ ہونے کی صورت میں غیر عصبہ رشتہ داروں کو ولایت انکاح حاصل ہے، یعنی ذوی الارحام کو الأقرب فالأقرب کی بنیاد پر نکاح کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

چنانچہ عصبات نہ ہونے کی صورت میں ماں ،پھر دادی ،پھر نانی کو ولایت تزویج ہوگی، اور اصول کے نہ ہونے کے وقت یہ ولایت فروع کی طرف منتقل ہوجائے گی، پس بیٹی ، پوتی پر قرب کی وجہ سے ،اور پوتی ،نواسی پر قوت قرابت کی وجہ سے مقدم اور راجح ہوگی، اس کے بعد جد غیر صحیح یعنی نانا اور دادی کا باپ، پھر بہنیں ،پھر اخیافی چچا،

پھر مطلقا پھوپھیاں ،پھر ماموں اور خالائیں اور ان کی اولاد، اگر ذوی الارحام میں سے بھی کوئی رشتہ دار نہ ہوتو پھر حاکم یعنی قاضی کی طرف ولایت تزویج منتقل ہوجائے گی۔

فقہائے امت اس پر متفق ہیں کہ عورت کا کوئی ولی نہ ہو یا وہ اس عورت کو نکاح سے روکتا ہو،ایسی صورت میں سلطان کو ولایت تزویج ہوگی؛ کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے: **السلطان ولي من لا ولي له** ۔سلطان سے مراد امام یا حاکم یا ان کا مقرر کردہ قاضی ہے۔(ولایت نکاح: ۳۲-۳۵،اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کی ذمہ داری عصبات اور ان کے نہ ہونے کی صورت میں ذوی الارحام پر عائد ہوگی، لیکن ذمہ دار ولی محتاج وتنگ دست ہو اور کثیر اخراجات اس کو ذمہ داری کی ادائیگی میں رکاوٹ بن رہے ہوں تو ایسی صورت میں اعزہ واقرباء اور اہل ثروت حضرات کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ ان اولیاء کا تعاون فرمائیں اور بااثر حضرات کی ذمہ داری ہے کہ وہ معاشرہ میں درآئی ایسی خرابیوں اور قبیح رواجات کی برائیاں ،ان کے برے انجام وغیرہ سے آگاہ کریں اور معاشرہ کی اصلاح کی ہر ممکن جدوجہد کریں۔

کیونکہ جہیز اور دیگر خرافات کی رسومات کا مٹانا اس حکم حدیث پر عمل کرنا ہے جس میں فرمایا گیا: **من سنّ سنة حسنة فعمل بها من بعده كان له اجرها و مثل اجر من عمل بها** ۔(مسند احمد: احادیث جریر رضی اللہ عنہ، ص: ۳۶۱، ج: ۴، ط: دار صادر)

(جواب: ۵) طلاق کے احکام میں سے ایک حکم وہ ہے جس کے لیے قرآن میں ''متاع'' کا لفظ آیا ہے، اس سلسلہ میں سورہ البقرہ کی دو آیتیں حسب ذیل ہیں:

لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ. (البقرۃ: ۲۳۶)

تم پر کچھ گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو اس وقت طلاق دو کہ ان کو تم نے ہاتھ نہ

لگایا ہو اور ان کے لیے کچھ مہر مقرر نہ کیا ہو، اور ان کو کچھ دو،وسعت والے پر اس کے
موافق ہے اور تنگی والے پر اس کے موافق ہے، دستور کے مطابق لازم ہے نیکی کرنے
والوں پر۔

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ۔(البقرۃ: ۲۴۱)

اور طلاق دی ہوئی عورتوں کو فائدہ دینا ہے،دستور کے موافق ، لازم ہے
پرہیزگاروں کے لیے۔

فقہی تفصیلات سے قطع نظر،پہلی آیت (۲۳۶) کا سادہ مطلب یہ ہے کہ
نکاح کے وقت اگر مہر نہیں ٹھہرایا گیا تھا اور نہ مرد نے عورت کو ہاتھ لگایا تھا، اور اس سے
پہلے مرد نے طلاق دے دیا تو مرد پر لازم ہے کہ عورت کو رخصت کرتے ہوئے اسے
کچھ دے، یہ دینا اپنی حیثیت کے مطابق ہوگا۔ایسی صرت میں مہر دینا لازم نہیں۔

دوسری آیت (۲۴۱) میں یہی حکم عمومی انداز میں طلاق کے تمام واقعات
کے لیے ہے۔ جب بھی کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے تو آخر علیٰحدگی کے وقت اس کو
چاہئے کہ حسن جدائی کی علامت کے طور پر عورت کو کچھ دے، مثلا کپڑا یا اور کوئی چیز ،
بعض فقہاء کے نزدیک پہلی صورت میں ''متاع'' دینا ضروری ہے ،جب کہ دوسری
صورت میں متاع دینا صرف مستحب ہے۔

مزاج شریعت:

اس آیت کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان ضمنی اختلافات ہیں، تاہم یہ بات
تمام فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے کہ اس کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ طلاق واقع
ہونے کے بعد وقتی طور پر سابق بیوی سے کیا سلوک کیا جائے، اس مسئلے سے اس آیت کا
کوئی تعلق نہیں ہے کہ طلاق اور علیٰحدگی کی تکمیل کے باوجود مطلقہ عورت کو مرد کی طرف
سے مستقل گزارہ (Maintenance) دیا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دوسرا تصور تمام تر جدید تہذیب کی پیدا وار ہے، یہ تصور

کبھی بھی الٰہی شریعت میں نہیں پایا گیا ہے، نہ اسلام میں اور نہ اسلام سے پہلے کی آسمانی
شریعتوں میں، مسلم فقہاء کے درمیان آیت کے عملی انطباق کے سلسلہ میں بہت کچھ جزئی
اختلافات ہیں، مگر فقہاء میں سے کسی کی بھی یہ رائے نہیں ہے کہ اس آیت کے تحت مرد
کے اوپر لازم ہے کہ وہ باقاعدہ طلاق واقع ہونے کے بعد بھی مستقل طور پر اپنی سابقہ
بیوی کو گذارہ دیتا رہے، ایک شخص بطور خود اس قسم کا خیال ظاہر کرسکتا ہے، مگر قرآن یا
حدیث کے اندر اس کے حق میں کوئی دلیل یا ماخذ موجود نہیں ، اور نہ اسلامی فقہاء میں
سے کسی بھی فقیہ کی یہ رائے ہے۔

اسلامی فقہ میں اسی لیے اس مُتعہ کو مُتعۂ طلاق کہتے ہیں نہ کہ مُتعۂ حیات
،یعنی وہ مُتعہ (کچھ مال) جو طلاق دے کر رخصت کرتے وقت عورت کو دیا جائے۔

قرآن ہر مسئلہ کو فطری انداز میں حل کرنا چاہتا ہے، اس لحاظ سے یہ بات
سراسر قرآنی روح کے خلاف ہے کہ جس مرد سے نباہ نہ ہونے کی بنا پر عورت کی جدائی
ہوئی ہے اسی مرد سے اس عورت کا نفقہ دلوایا جائے، یہ چیز سماج میں منفی ذہنیت پیدا
کرنے کا ذریعہ بنے گی، چنانچہ قرآن کے احکام کے ذیل میں ارشاد ہوا ہے:

وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا ۔(النساء: ۱۳۰)

اور اگر دونوں جدا ہوجائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنی وسعت سے بے نیاز
کردے گا اور اللہ وسعت والا حکمت والا ہے۔

اللہ کی وسعت سے مراد وہ وسیع فطری نظام ہے جو اللہ تعالی نے اس دنیا میں
اپنے بندوں کے لیے مہیا کررکھا ہے، عورت کو جب طلاق ہوجائے تو اس کے تمام خونی
رشتوں میں فطری طور پر اس سے ہمدردی پیدا ہوجاتی ہے اور وہ کسی دباؤ کے بغیر اس کی
مدد اور سرپرستی کے لیے آمادہ ہوجاتے ہیں، خود عورت کے اندر نئی قوت ارادی ابھرتی
ہے اور وہ اپنے مسئلہ کے حل کے لیے اکثر ایسے کام کرڈالتی ہے جو اس نے اس سے

پہلے سوچا بھی نہیں تھا، سابقہ تجربات اس کو زیادہ سمجھ دار اور محتاط بنادیتے ہیں اور اس طرح وہ اس قابل ہوجاتی ہے کہ اگر وہ دوبارہ کسی سے رشتہ نکاح میں منسلک ہوتو زیادہ کامیابی کے ساتھ رشتہ کو نباہ سکے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ عدت کے بعد عورت کے اخراجات کا انتظام کیا ہوتو اس کا جواب اسلام کا قانون وراثت ہے یعنی کل جو اس عورت کے مال کے وارث ہوتے وہی آج اس کی ضروریات کے بھی ذمہ دار ہوں گے۔

مزید براں اسلام نے اس مسئلہ کو تنہا وراثت پر ہی منحصر نہیں رکھا ہے، اس کا مزید انتظام اسلام کے قانون نفقات میں موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ مطلقہ عورت اگر بے اولاد ہے یا اولاد کمانے کے قابل نہیں ہے تو اسلامی شریعت کے مطابق اس کے اخراجات کی ذمہ داری اس کے والد پر ہوگی یعنی وہی صورت لوٹ آئے گی جو شادی سے پہلے تھی، فتح القدیر میں ہے:

ونفقه الاولاد الصغار علی الاب لایشارکه فیها احد.......... ......ولیس هذا علی الاطلاق بل الاب اما غنی او فقیر، والاولاد اما صغار او کبار، فالاقسام اربعة.....فالاناث علیه نفقتهن الی ان یتزوجن اذا لم یکن لهن مال، ولیس له ان یؤاجرهن فی عمل ولا خدمة وان کان لهن قدرة، واذا طلقت وانقضت عدتها عادت نفقتها علی الاب۔ (فتح القدیر: کتاب الطلاق، باب النفقة، فصل فی نفقة الاولاد الصغار، ص: ۳۷۱، ج: ۴، ط: زکریا دیوبند)

باپ پر اس کی لڑکیوں کا نفقہ اس وقت تک ہے جب تک وہ شادی نہ کریں، جبکہ لڑکیوں کے پاس مال نہ ہو، اور باپ کو حق نہیں کہ وہ انہیں کسی عمل یا خدمت پر لگائے اور جب لڑکی کو طلاق ہوجائے تو اس کا نفقہ دوبارہ باپ پر لوٹ آئے گا۔

مطلقہ عورت اگر ماں ہے اور ایسی اولاد رکھتی ہے جو صاحب معاش ہے تو ایسی صورت میں اس کے اخراجات کی پوری ذمہ داری اس کی اولاد پر ہوگی۔

انّ جمیعَ ما وجب للمرأة وجب للاب والأم علی الولد من طعام وشراب وکسوة وسُکنیٰ حتی الخادم۔ (ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب الطلاق، باب النفقة، ص: ۳۵۵، ج: ۵، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

وہ سب جو بیوی کے لیے واجب ہے وہ سب باپ اور ماں کے لیے لڑکے پر واجب ہوگا، یعنی کھانا، پینا، کپڑا، مکان، یہاں تک کہ خادم بھی۔

اگر مطلقہ عورت کا باپ نہ ہو یا اس کی اولاد اس کی کفالت کرنے کے قابل نہ ہوتو دوسرے قریبی اور محرم اعزہ اس کی معاشی کفالت کے ذمہ دار ہوں گے یعنی چچا بھائی وغیرہ۔

اگر یہ تیسری صورت بھی نہ ہوتو اسلامی شریعت کی روسے اس کے اخراجات پورا کرنے کی ذمہ داری حکومت کو اٹھانی چاہئے اور ایسی مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے فنڈ مختص کرنا چاہئے۔

قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کی تفصیلات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب نفقہ کے لئے چند بنیادی اسباب ہیں، اگر یہ سبب پائے جائیں گے تو نفقہ واجب ہوگا۔اگر ان اسباب میں سے کوئی سبب موجود نہ ہوتو **”الاصل براءة الذمة“** اصول پر نفقہ نہیں ہوگا۔

قرابت اور وراثت یعنی جو قریبی رشتہ دار اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لئے کمانے سے معذور ہو اس کا نفقہ اس کے قریبی رشتہ داروں پر واجب ہوگا، اور اس وجوب میں وراثت کی ترتیب کوملحوظ رکھا جائے گا، جیسے اولاد کا نفقہ والدین پر، یتیم نابالغ بھائیوں، بہنوں اور یتیم بھتیجوں کا نفقہ علی الترتیب بھائی اور چچا پر۔قرآن نے حکم نفقہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے: **وعلی الوارث مثل ذلك**۔ (البقرہ: ۲۳۳) اور اسی لئے صاحب ہدایہ نے کہا ہے: **”النفقه متعلقة بالارث بالنص“**۔ (هدایه: کتاب الطلاق، باب النفقة، فصل فی وجوب النفقة علی الابوین، ص: ۲۵۶، ج: ۲، ط: دار السلام القاهره)

شریعت کے اسی اہتمام وانتظام کی وجہ سے اسلام کی تاریخ میں کبھی ایسا نہیں
ہوا اور نہ آج ایسا ہے کہ مسلمان عورتیں طلاق پا کر بے سہارا پری ہوئی ہوں اور کوئی ان
کی کفالت اور سرپرستی کرنے والا نہ ہو۔

تہذیب جدید کا مسئلہ:

موجودہ زمانہ میں مغربی تہذیب نے بہت سے مسئلے پیدا کیے ہیں، یہ مسئلے
حقیقی سے زیادہ مصنوعی ہیں، مغربی تہذیب نے بہت سے معاملات میں غیر فطری انداز
اختیار کیا، اس کے نتیجہ میں غیر فطری مسائل پیدا ہوئے، اس کے بعد مزید غلطی یہ ہوئی کہ
انہوں نے غیر فطری طور پر ان کو حل کرنے کی کوشش کی، اس طرح مسائل میں اضافہ ہوتا
چلا گیا۔

انہیں میں سے ایک طلاق کا مسئلہ بھی ہے، مغرب میں آزادئ نسواں کے نام
پر جو تحریک شروع ہوئی وہ اپنے ابتدائی جذبہ کے اعتبار سے بالکل غلط نہ تھی، مگر اس کے
علم بردار اس کی حد کو نہ جانتے تھے، چنانچہ آزاد سماج بنانے کی کوشش بالآخر اباحیت پسند
سماج (Permissive society) تک جا پہنچی، عورتوں اور مردوں کے درمیان
لامحدود اختلاط شروع ہوگیا، اس نے نکاح کے بندھن کو کمزور کردیا، مرد اور عورت میاں
اور بیوی نہ رہے؛ بلکہ حدیث کے الفاظ میں ذواقین اور ذواقات بن گئے۔ اس کو مزید
تقویت صنعتی دور کی اس آسانی سے حاصل ہوئی کہ عورت فوراً ہی اپنے لیے آزاد معاش
حاصل کرسکتی تھی، جدید صنعتی معاشرہ میں ایک عورت جتنی آسانی سے اپنے لیے ذریعہ
معاش حاصل کرلیتی ہے وہ اس سے پہلے کبھی عورت کے لیے ممکن نہ تھا، اس کی وجہ سے
مرد کی قوامیت متأثر ہوئی اور عورتیں مرد کے زیر اثر رہنے پر راضی نہ ہوسکیں اور معاشرتی
زندگی میں وہ مسائل پیدا ہوئے جنہوں نے طلاق کی تعداد بہت زیادہ بڑھادی۔

طلاق کو روکنے کے لیے مغربی حکماء نے یہ تدبیر کی کہ مرد پر یہ قانونی پابندی
لگادی کہ طلاق کے بعد بھی اس پر لازم ہوگا کہ وہ عورت کو گزارہ دیتا رہے، یہ گزارہ مغربی

معیار کے مطابق مقرر ہوا، چنانچہ اکثر حالات میں طلاق کے معنی مرد کے لئے یہ ہوگئے
کہ وہ اپنے سرمایہ کا بڑا حصہ اپنی مطلقہ بیوی کو دے دے اور مزید زندگی بھر کما کما کر اس
کا حصہ اسے ادا کرتا رہے۔

مغرب کا یہ قانون بظاہر عائلی زندگی میں اصلاح کے لیے بنایا گیا تھا، مگر وہ
مغربی ممالک کے لیے الٹا پڑا، لوگوں نے دیکھا کہ بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں
انہیں اس کی بہت بڑی رقم ادا کرنی پڑتی ہے، لوگوں کو نکاح کا طریقہ بے حد مہنگا معلوم
ہوا، حتی کہ ان کے اندر نکاح کے خلاف رجحان پیدا ہوگیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورت اور
مرد نکاح کے بغیر ایک ساتھ رہنے لگے، چنانچہ آج مغرب کی نئی نسل میں تقریباً ۵۰ فیصد
وہ لوگ ہیں جو غیر منکوحہ بیویوں کے ساتھ زندگی گزار رہے ہیں۔

ہندوستان کا تجربہ:

طلاق کو مشکل بنانے کا دوسرا تجربہ وہ ہے جو ہندوستان میں پیش آیا،
ہندوستان کے قدیم مصلحین نے بظاہر عورت کے تحفظ کے لیے مذہبی طور پر طلاق کو ممنوع
قرار دے دیا، مزید یہ کہ عورت کے اندر طلاق کا رجحان روکنے کے لیے انہوں نے یہ کیا
کہ طلاق کے بعد عورت کے لئے نکاح ثانی کا راستہ تمام تر بند کردیا، اس سلسلہ میں
انہوں نے جو قوانین بنائے اس کا مطلب یہ تھا کہ ایک بار جب شادی ہوجائے تو اس
کے بعد نہ مرد اسے طلاق دے سکتا ہے اور نہ عورت کے لیے ممکن ہے کہ وہ پہلے شوہر سے
جدائی کے بعد دوسرا نکاح کرسکے۔

مگر یہ اصلاح غیر فطری تھی چنانچہ ہندو سماج کو اس کی بہت مہنگی قیمت دینی
پڑی، عورت اور مرد اگر نکاح کے بعد ایک دوسرے کو مطمئن نہ کرسکے تو ان کی ساری
زندگی بدترین تلخی میں گزرتی تھی، کیونکہ نہ مرد کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق
دے دے اور نہ عورت کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ اپنے پہلے شوہر سے جدا ہوکر اپنا دوسرا
نکاح کرسکے، اس کے لیے صرف یہ ممکن تھا کہ ساری عمر ایک غیر مطلوب مرد کے ساتھ

پُراذیت زندگی گزارتی رہے اور اگر اس کا شوہر درمیان میں مرجائے تو اپنے آپ کو جلا کر ستی ہوجائے۔

موجودہ زمانہ میں اس مسئلہ نے نئی شکل اختیار کی ہے،قانونی طور پر اگرچہ علیحدگی یا نکاح ثانی کو جائز کردیا گیا ہے مگر ہندوسماج عملاً آج بھی انہیں روایات پر چل رہا ہے جو ہزاروں برس سے اس کے درمیان بنی ہیں، چنانچہ ہندوعورتوں کے بارہ میں کثرت سے اطلاعات مل رہی ہیں کہ وہ شوہروں سے ناموافقت کی بنا پر خودکشی کرلیتی ہیں، اس کا سبب مذکورہ بالا مسئلہ ہے، یہ عورتیں جانتی ہیں کہ اولاً تو شوہروں سے علیٰحدگی مشکل ہے اور اگر کسی طرح علیٰحدگی ہوجائے تو دوسرا نکاح اس سے بھی زیادہ مشکل ہے۔

مطلقہ عورت کے بطن سے پیدا شدہ اولاد کے نفقہ کا مسئلہ:

اور رہا مسئلہ اولاد کے نان نفقہ کا، تو اگر وہ اولاد صغیر ہے، یا بڑی ہے لیکن صاحب مال نہیں ہے تو ان کا نفقہ والد پر لازم ہونا چاہئے، لیکن چونکہ اولاد اس کی مطلقہ بیوی کے پاس ہے، والد کے قبضہ اور پرورش میں نہیں ہے تو اس صورت میں بھی زمانۂ پرورش تک اولاد کا نفقہ باپ کے ذمہ لازم ہونا چاہئے جیسا کہ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ فرماتے ہیں:

سوال: میں نے اپنی عورت کو ناشزہ (نافرمان) ہونے کی بنا پر تین طلاق دی ہے، وہ بچوں کو لے کر میکے چلی گئی ہے، اب اس کا نان ونفقہ وغیرہ میرے ذمہ ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کب تک؟ بچے چھوٹے ہیں، ان کی تربیت کس کے ذمہ ہے؟ تمام تفصیل مطلوب ہے۔بینوا توجروا۔

الجواب: (۱) عدت ختم ہونے تک (یعنی تین حیض آجانے تک اور اگر حمل ہوتو وضع حمل یعنی بچہ پیدا ہونے تک) عورت کے نفقہ وسکنی کا انتظام شوہر کے ذمہ حسب حیثیت لازم اور ضروری ہے، اگر شوہر کے مکان میں رہے یا اس کی اجازت سے دوسری جگہ رہے، ورنہ عدت کے خرچ کی وہ حق دار نہیں ہے، آپ نے اگر خوشی سے اجازت

دی ہے تو عدت کے خرچ کی وہ حق دار ہے۔(۲) آپ کے بچے اگر خود مالدار ہیں تو ان کے نان ونفقہ وغیرہ کا خرچ ان کے پیسے سے ہوگا ورنہ تمہارے ذمہ ہے۔(۳) بچوں کو رکھنے کا حق (حق پرورش) والدہ کو ہے،لڑکے کو سات برس اورلڑکی کو نو برس یا حیض آنے تک رکھ سکتی ہے(نہ رکھے تو اس پر جبر نہیں)۔

سوال: ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی، زمانۂ عدت میں اگر بچہ ماں کے پاس ہوتو اس کا خرچہ کون دے گا اور کب تک؟

الجواب: زمانۂ پرورش میں بچہ کا نفقہ باپ کے ذمہ ہے، البتہ اگر بچہ کے پاس مال ہوتو اس میں سے ایک کے اخراجات پورے کیے جاسکتے ہیں۔(درمختار:۲/۹۲۳) اگر بچہ کا باپ مال دار ہے تو بچہ کی ماں زمانۂ پرورش کا معاوضہ بھی طلب کرسکتی ہے۔

(فتاوی رحیمیہ: کتاب الطلاق، نفقہ کا بیان، سوال نمبر: ۱۹۵۲، ۱۹۵۵، ص: ۳۹، ۴۱، ج: ۵، ط: مکتبۃ الاحسان دیوبند)

حضرت فقیہ الامتؒ فرماتے ہیں:

بچوں کی پرورش کا حق ماں کو ہے جب تک طلاق نہ ہوئی ہو اور بعد طلاق کے بچوں کے غیر ذی رحم محرم سے ماں نے نکاح نہ کیا ہو اور لڑکا سات سال سے کم ہو اور لڑکی بالغ نہ ہوئی ہو، نیز ماں کے حالات ایسے خراب نہ ہوں کہ اس کی گندی عادتوں کا اثر بچوں پر پڑکر وہ خراب ہوجائیں، مگر بچوں کا خرچہ بہر صورت باپ کے ذمہ ہے۔(فتاوی محمودیہ: کتاب الطلاق، باب النفقات، سوال نمبر: ۶۵۷۳، ص: ۴۴۳، ج: ۱۳، ط: دار المعارف دیوبند)

اور اگر مطلقہ کا والد نہ ہو تو اولیاء حسب ترتیب ولایت نان نفقہ برداشت کریں، جیسا کہ تفصیل گذر چکی۔

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: **علیہ نفقۃ ولدہ بالمعروف اذا کان الولد فقیرا عاجزا عن الکسب والوالد موسرا.** (مجموع فتاوی ابن تیمیہ: باب

النفقات، ص:۱۰۵، ج:۳۴)

(جواب:۶) معاشرتی زندگی کی بنیاد نکاح ہے، اس لئے قرآن وسنت میں نکاح اور اس کے متعلقات طلاق، خلع، مہر، عدت، نفقہ وغیرہ کے احکام تفصیلا بیان فرمائے ہیں۔

آج ہمارے سماج میں طلاق ایک اہم مسئلہ بنتا جارہا ہے، اس کے پیچھے ناواقفیت ایک بڑی وجہ ہے، اس کے علاوہ اسلامی تعلیمات سے دوری، دینی اداروں سے کم وابستگی، ہم وطنوں کی دیکھا دیکھی رواجات کو حتمی درجہ میں قابل عمل سمجھا جانا اور دیگر وجوہات بھی خاندانی سکون کو ختم کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

عورتیں جذباتی اور زود رنج ہوتی ہے اور فریضۂ مادری اور فریضۂ زوجیت ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ زیادہ حساس اور سریع التاثر ہوں، اس لئے یہ کیفیت ان کی فطرت میں ودیعت ہے، لیکن مرد اگر علم کے جوہر سے خالی ہوں، قوت برداشت سے محروم ہوں اور طلاق کو ایک مجبوری کے بجائے انتقام کا ہتھیار سمجھتے ہوں تو پھر طلاق کا ناروا اور بے جا استعمال ہونے لگتا ہے، تو کبھی عورتوں کی طرف سے کچھ ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ مرد صبر وتحمل کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دیتا ہے اور بمجبوری طلاق دے دیتا ہے۔

ایسے پیدا شدہ واقعات سن کر کوئی طلاق پر بندش کی بات کرتا ہے، کوئی اس میں شرائط وقیود کی وکالت کرتا ہے تو کوئی اس میں عدالت کو فیصلہ کا اختیار دینا چاہتا ہے، کچھ لوگ تین طلاق کی پابندی پر ضرورت سے زیادہ دلچسپی لے رہے ہیں، غرض طلاق کا مسئلہ آج دوسرے اہم ملکی مسائل کی بنسبت زیادہ ہی اہمیت اختیار کرگیا ہے، اس مسئلہ پر آج ہر قسم کی بات سنی جارہی ہے۔

طلاق کے سلسلے میں سب سے بڑی بے اعتدالی یہ عام ہوگئی ہے کہ معاشرے میں اس کی قباحت اور برائی کا تصور ختم ہوگیا ہے، اور یہ بات ذہنوں سے

اوجھل ہوگئی ہے کہ اس سے اللہ اور اس کے رسول کس قدر ناراض ہوتے ہیں اور اس کے کیا کیا دینی ودنیوی نقصانات ہیں، یہ ایسی بنیادی وجہ ہے کہ اس کا لحاظ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا بے موقع اور بلاوجہ اس قدر بے تحاشا استعمال ہوگیا ہے، گویا کہ یہ کوئی کھیل ہے، یا بیوی پر چلانے کا کوئی لٹھ ہے، جس کو جب چاہا گھمادیا؛ حالاں کہ ایسا بالکل نہیں ہے۔

طلاق سے بیوی کی زندگی ویران ہوجاتی ہے، بچوں کا مستقبل اور ان کا نظام تربیت تباہ ہوجاتا ہے، اتنا ہی نہیں بلکہ اس کا اثر دونوں خاندانوں سے جڑے سینکڑوں افراد پر پڑتا ہے؛ اسی لیے شریعت نے مجبوری کی حالت میں اگرچہ اس کی اجازت دی ہے، مگر کبھی بھی اس عمل سے پسندیدگی کا اظہار نہیں کیا، بلکہ حدیث میں آیا ہے ”**ابغض الحلال إلى الله الطلاق**“ جائز چیزوں میں سب سے زیادہ اللہ کو ناپسندیدہ چیز طلاق ہے۔

علامہ شامی اپنی کتاب رد المحتار میں فرماتے ہیں: **واما الطلاق فإن الأصل فيه الحظر بمعنى أنه محظور إلا لعارض يبيحه**۔ (رد المحتار: کتاب الطلاق، ص:۴۲۸، ج:۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند) یعنی طلاق کے بارے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ اس کی اجازت نہیں ہے، ہاں اگر کوئی سخت ضرورت پڑ جائے تو اس کی اجازت ہوسکتی ہے۔

ان احادیث اور فقہی عبارت سے پتہ چلا کہ بلاضرورتِ شدیدہ کے طلاق کا استعمال بالکل صحیح نہیں ہے اور اس سے اللہ تبارک وتعالی سخت ناراض ہوتے ہیں۔

طلاق سے پہلے مصالحت ومفاہمت کی کوششوں کا نہ ہونا:

طلاق کے سلسلے میں ایک بے اعتدالی یہ عام طور پر پائی جاتی ہے کہ زوجین میں ناچاقی، نااتفاقی جب ہو تو شریعت کے بتلائے ہوئے اصولوں اور طریقوں کے مطابق اس کی اصلاح کی کوشش نہیں کی جاتی؛ بلکہ فوراً طلاق کا استعمال ہوجاتا ہے، حالانکہ اللہ تبارک وتعالی نے ارشاد فرمایا: ”اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو (پہلے) انہیں سمجھاؤ اور (اگر اس سے کام نہ چلے تو) انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور (اس سے بھی اصلاح نہ ہو تو) انہیں (ہلکی مار) مار سکتے ہو“ (سورۂ نساء:

۳۴-۳۵)

بیوی اگر الگ گھر کا مطالبہ کرتی ہے تو اس پر طلاق دینا:

معاشرے میں عام طور پر طلاق کی وجہ یہ بھی بنتی ہے کہ بیوی شوہر سے مطالبہ کرتی ہے کہ اس کے لئے الگ گھر کا انتظام کیا جائے؛ اس لیے کہ بیوی ساس کے ساتھ نہیں رہ سکتی، یا شوہر کے دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ رہنا اس کے لیے مشکل ہے، ایسی حالت میں جبکہ عورت دوسرے گھر کا مطالبہ کرتی ہے؛ شوہر اور بیوی دونوں کی جانب سے بے اعتدالیاں رونما ہوتی ہیں، شوہر کی جانب سے تو یہ بے اعتدالی ہوتی ہے کہ وہ مجبور کرتا ہے بیوی کو کہ وہ اس کے بھائی، بہنوں، یا والدین کے ساتھ ہی رہے؛ حالانکہ عورت کا الگ گھر کا مطالبہ کرنا اس کا حق ہے، وہ اس کا مطالبہ کر سکتی ہے، جب کہ بیوی اور اس کے خاندان کی جانب سے یہ بے اعتدالی ہوتی ہے کہ وہ الگ ایسے مستقل گھر کا مطالبہ کرتے ہیں جس کی وجہ سے شوہر کو اپنے پورے خاندان سے دور اور جدا ہونا پڑتا ہے۔

مگر اس سلسلے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ الگ گھر سے کیا مراد ہے؟ اور شوہر پر بیوی کے رہنے کے لئے کس طرح الگ جگہ کا انتظام ضروری ہے؟ اس لیے کہ عام طور پر الگ گھر کا تصور ایسا ہوتا ہے کہ مستقل ایک جدا گھر ہی کرایہ پر، یا خرید کر بیوی کو اس میں بسایا جائے، اسی غلط تصور کی وجہ سے شوہر سوچتا ہے کہ میرے اندر اس کی استطاعت نہیں ہے، اگر بیوی ساتھ رہ سکتی ہے تو رہے ورنہ میں طلاق دینے کے لیے تیار ہوں؛ لیکن والدین یا بھائی، بہنوں سے علیحدگی اختیار نہیں کروں گا، اور دوسری طرف بیوی بھی یہی سوچتی ہے کہ اگر مستقل جدا گھر کا انتظام نہ ہوا تو پھر میں شوہر کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔

ذیل میں حضرات علماء کی ایک دو عبارتیں نقل کردینے پر اکتفا کیا جاتا ہے، جس سے الگ گھر کا مطلب اچھی طرح واضح ہوجائے گا:

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ فرماتے ہیں: ''گھر میں سے ایک جگہ عورت کے لیے الگ کردے کہ وہ اپنا مال واسباب حفاظت سے رکھے اور خود اس میں رہے سہے اور اس کی قفل کنجی اپنے پاس رکھے، کسی اور کو اس میں دخل نہ ہو، فقط عورت ہی کے قبضے میں رہے، تو بس حق ادا ہوگیا۔ عورت کو اس سے زیادہ کا دعوی نہیں ہوسکتا، اور یہ نہیں کہہ سکتی کہ پورا گھر میرے لیے الگ کردو۔ (بہشتی زیور، حصہ چہارم: ۱۸۸)

ضرورت کے وقت بھی طلاق نہ دینے کو معیوب سمجھنا غلط:

طلاق کے تئیں ایک بہت بڑی خرابی یہ پھیلی ہوئی ہے کہ بہت سارے لوگ ہر حال میں طلاق کو معیوب سمجھتے ہیں، چاہے بیوی بداخلاق، بدکردار، بدچلن ہو، یا زوجین میں کسی طرح نااتفاقی ختم نہ ہو رہی ہو؛ لیکن سب باتوں کے باوجود طلاق دینے کو کسی طرح تیار نہیں ہوتے، الٹا اس کو بہت بڑا عیب وعار سمجھتے ہیں، وہاں نہ اپنے خاندان والے رکاوٹ بنے ہوئے ہیں اور نہ سسرالی لوگوں کے ظلم وجبر کی کوئی بات ہے؛ مگر چونکہ ذہن میں یہ بٹھا رکھا ہے کہ طلاق ہر صورت میں عیب کی بات ہے، اس لیے طلاق نہیں دیتا، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زوجین میں سے ہر دو کی زندگی مکدر بنی ہوئی ہے، نہ ہی دونوں میں اتفاق ہو رہا ہے، نہ ہی دونوں اپنے لیے الگ راستہ تجویز کرتے ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تبارک وتعالی فرماتے ہیں: **لا جناح علیکم ان طلّقتم النساء**، تم پر کوئی حرج نہیں ہے کہ تم اپنی عورتوں کو (بوقت ضرورت) طلاق دو۔ (البقرہ: ۲۳۶)

الغرض یہ چند باتیں ان بے اعتدالیوں سے متعلق ذکر کی گئیں جو طلاق کے سلسلے میں پائی جاتی ہیں، ان کے علاوہ اور بھی ہوسکتی ہیں جن کا ذکر نہیں ہوا ہے، مگر چوں کہ ان سب کا احاطہ یہاں مقصود نہیں ہے؛ بلکہ ان میں سے صرف کثیر الوقوع غلطیوں کا ذکر کیا گیا ہے، امید ہے کہ اگر انہیں کوتاہیوں کے ازالے کی کوشش کی جائے تو ان شاء

اللہ ازدواجی زندگی ،خاندانی وگھریلوزندگی دوبارہ خوشیوں وفرحتوں سے معمور ہوجائے گی۔

ہمارے موجودہ سماج میں ان متعدد وجوہات کے سبب خاندانوں کی تباہی وبربادی تو ہوتی ہی ہے ،اسلام کے معاندین کوانگشت نمائی اورطعنہ زنی کا موقع بھی ہاتھ آتا ہے، حالانکہ دیگر مذاہب وادیان میں بھی اس باب میں افراط وتفریط اور بے اعتدالیاں حد سے زیادہ ہے، اسلام نے تو اس میں اعتدال پیدا فرمایاہے، چنانچہ اسلام میں طلاق ایک نہایت ناپسندیدہ عمل ہے ،رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی کی طرف سے جن چیزوں کی اجازت دی گئی ہے ،اس میں کوئی چیز طلاق سے زیادہ مبغوض وناپسندیدہ نہیں ہے ،**ابغض الحلال الی اللہ تعالی الطلاق ۔۔۔۔ما احلّ اللہ شیئا ابغض الیہ من الطلاق۔** (ابوداود: باب فی کراھیۃ الطلاق، رقم الحدیث : ۲۱۷۸، ۲۱۷۷، ص:۴۳۸، ج:۳، ط:دار ابن حزم بیروت)

حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے بلاوجہ طلاق دینے والوں کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا کہ عورتوں کواس وقت طلاق دی جائے جب کہ ان کا کردار اخلاقی اعتبار سے مشکوک ہو ،کیونکہ اللہ تعالی ان مردوں اورعورتوں کو پسندنہیں کرتے جومحض ذائقہ چکھا کرتے ہوں۔

ان النبی ﷺ قال: لا تُطلَّق النساء الا من ریبۃ، ان اللہ - تبارک وتعالی- لایحب الذوّاقین ولا الذوّاقات۔ (مجمع الزوائد :کتاب الطلاق، باب فیمن یکثر الطلاق وسبب الطلاق،رقم الحدیث: ۷۷۶۱، ص:۲۱۶، ج:۴، ط:دارالفکر بیروت)

ان جیسی حدیثوں کی بناء پر کچھ حضرات طلاق میں اصل ممانعت کے قائل ہیں؛ البتہ حاجت کی صورت میں اس کی اجازت دیتے ہیں ،جیسا کہ الدر المختار میں لکھا ہے:

(وایقاعه مباح) عند العامة لإطلاق الآیات اکمل (وقیل) قائله الکمال (الاصح حظره) ای منعه (الا لحاجة) کریبة و کبر۔(کتاب الطلاق، ص: ۴۲۷، ج:۴، ط:زکریابکڈپو دیوبند)

چونکہ طلاق سے بہت سے معاشرتی مفاسد متعلق ہے ،اس لئے سخت ضرورت وحاجت ہی کے وقت اس کی اجازت دی گئی ہے ،ان حالات واسباب کا فقہاء نے ذکر کیاہے جودرج ذیل ہے:

(۱) اگر شرعا نشوز اور نافرمانی عورت میں ہے ،اور خاوند کے لئے اس کے ساتھ رہنا دشوار ہے،گھر میں ہر وقت فتنہ برپا رہتا ہے ،اورسمجھانے کے تمام طریقے اس کے حق میں مؤثر ثابت نہ ہوئے اور مردصبر وبرداشت پر قادرنہیں ہےتو اسے طلاق دے سکتاہے۔درمختار میں ہے: **بل یستحب لو مؤذیۃ او تارکۃ صلوۃ۔** (کتاب الطلاق، ص:۴۲۸، ج:۴)

حضرت فقیہ الامت فرماتے ہیں:

اگر اس کی اصلاح سے مایوس ہوگیا اور طلاق دینے کے بعد ادائے مہر میں دشواری نہیں ہوگی اورخود بھی معصیت میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہیں تو اس کو طلاق دینا مستحب ہے۔ ورنہ اس کو طلاق نہ دے اور اصلاح کی کوشش کرتا رہے۔(فتاوی محمودیہ : کتاب الطلاق،الفصل الاول فی وقوع الطلاق، سوال نمبر:۵۹۷۶، ص:۱۶۶، ج:۱۲، ط: دارالمعارف دیوبند)

(۲) اگرعورت فاحشہ اور بدکار ہے ،شوہر کی طرف سے تمام کوشش کے بعد بھی وہ عورت اصلاح کی طرف مائل نہیں ہورہی ہے اور اس سبب مرد کا اس عورت کی طرف میلان نہیں ہے ؛ بلکہ اس سے متنفر ہے اور اس کے ساتھ گذربسر میں طبعی طور پر پریشانی کا شکار ہےتو ایسی صورت حال میں وہ اس عورت کوطلاق دے سکتا ہے۔

ایک حدیث میں ہے:

سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے،عویمر عجلانی ،عاصم بن

عدی انصاری کے پاس آئے اور ان سے کہا: اے عاصم! بھلا اگر کوئی شخص اپنی جورو کے ساتھ کسی مرد کو دیکھے کیا اس کو مار ڈالے؛ پھر تم اس کو مار ڈالوگے یا وہ کیا کرے؟ تو یہ مسئلہ پوچھو میرے واسطے رسول اللہ ﷺ سے۔ عاصم رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، آپ نے اس قسم کے سوالوں کو ناپسند کیا اور ان کی برائی بیان کی، عاصمؓ نے جو رسول اللہ ﷺ سے سنا وہ ان کو شاق گزرا، جب وہ اپنے لوگوں میں لوٹ کر آئے تو عویمر ان کے پاس آئے اور پوچھا: اے عاصم! جناب رسول اللہ ﷺ نے کیا فرمایا؟ عاصمؓ نے عویمر سے کہا: تو میرے پاس اچھی چیز نہیں لایا، رسول اللہ کو تیرا مسئلہ پوچھنا ناگوار ہوا۔ عویمرؓ نے کہا: قسم خدا کی! میں تو باز نہ آؤں گا جب تک یہ مسئلہ آپ سے نہ پوچھوں گا، پھر عویمرؓ آیا رسول اللہ کے پاس تمام لوگوں میں اور عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ کیا فرماتے ہیں؟ اگر کوئی شخص اپنی بی بی کے پاس غیر مرد کو دیکھے، اس کو مار ڈالے پھر آپ اس کو مار ڈالیں گے (اس کے قصاص میں)، وہ کیا کرے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تیرے اور تیری جورو کے باب میں اللہ کا حکم اترا (یعنی آیت لعان کی) تو جا اور اپنی جورو کو لے کر آ۔ سہلؓ نے کہا: پھر دونوں میاں بی بی نے لعان کیا اور میں لوگوں کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے پاس موجود تھا، جب وہ فارغ ہوئے تو عویمرؓ نے کہا: یا رسول اللہ! اگر عورت کو اب رکھوں تو میں جھوٹا ہوں، پھر عویمرؓ نے اس کو تین طلاق دے دیں اس سے پہلے کہ رسول اللہ ﷺ اس کو حکم کرتے۔ ابن شہاب نے کہا: پھر لعان کرنے والوں کا یہی طریقہ ٹھہر گیا۔ (صحیح مسلم: کتاب اللعان، رقم الحدیث: ۳۷۴۳، ص: ۱۳۷، ج: ۴، ط: مکتبہ بیت الاسلام)

(جواب: ۷) اگر شوہر اس طرح کہے کہ "میں نے تین طلاق دی" تو اس صورت میں تو حکم تین طلاق ہی کا ہونا چاہئے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

لأن الواقع عند ذکر العدد مصدر موصوف بالعدد: ای تطلیقا ثلاثا فتصیر الصیغة الموضوعة لإنشاء الطلاق متوقفا حکمها عند ذکر العدد علیه۔

بحر. (رد المحتار: کتاب الطلاق، باب طلاق غیر المدخول بها، ص: ۵۱۰، ج: ۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

البتہ "طلاق، طلاق، طلاق" متفرق طور پر عدد کے بجائے وصف کے ساتھ ذکر کرے تو اس صورت میں دیانت وقضاء کا فرق ہوگا، اگر طلاق دینے والا یہ کہے کہ میری مراد باقی دو طلاقوں سے تاکید کی تھی تو دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

رجل قال لامرأته: انت طالق، انت طالق، انت طالق، فقال عنيت بالاولى الطلاق، وبالثانية والثالثة افهامها صدق ديانة. (الهندية: كتاب الطلاق، الباب الثاني في ايقاع الطلاق، الفصل الاول في الطلاق الصريح، ص: ۳۵۶، ۳۵۵، ج: ۱، ط: مكتبة زكريا ديوبند)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص عدد کی صراحت کے بغیر طلاق صریح کے الفاظ تین بار استعمال کرے اور وہ کہتا ہو کہ میں نے دوبارہ اور سہ بارہ طلاق کے الفاظ محض پہلی طلاق کو مؤکد کرنے کے لئے کہے، دوسری اور تیسری طلاق دینے کے لئے نہیں تو فقہاء کی صراحت کے مطابق دیانتاً ایک ہی طلاق پڑے گی اور قضاءً تین طلاق پڑے گی۔

گویا مفتی دیانت پر عمل کرتے ہوئے ایک طلاق کا فتوی دے گا اور دارالقضاء میں قاضی کے پاس جب سماعت ہوگی تو قاضی صاحب ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تین طلاق کا فیصلہ فرمائیں گے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

(المفتي يفتي بالديانة) مثلا اذا قال رجل: قلت لزوجتي انت طالق قاصدا بذلك الاخبار كاذبا، فان المفتي يفتيه بعدم الوقوع، والقاضي يحكم عليه بالوقوع لأنه يحكم بالظاهر؛ فاذا كان القاضي يحكم بالفتوى يلزم بطلان حكمه في مثل ذلك فدل على انه لا يمكنه القضاء بالفتوى في كل حادثة، وفيه

نظر، فان القاضی اذا سأل المفتی عن هذه الحادثة لا یفتیه بعدم الوقوع لأنه انما سأله عما یحکم به فلا بد ان یبین له حکم القضاء. (رد المحتار: کتاب القضاء، مطلب فی الاجتهاد وشروطه، ص:۳۹، ج:۸، ط: دار الکتب العلمیه بیروت)

مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مفتی صاحبان بھی قاضی کی طرح قول قضاء پر فتوی صادر فرمائیں اس لئے کہ

(۱) اباحت وحرمت میں احتیاط اولی ہے، خاص طور پر جبکہ وہ آدمی یہ سمجھتا ہو کہ تین طلاق دینے سے ہی طلاق واقع ہوتی ہے اور ارادہ تین طلاق کا نہیں تھا، لیکن تین طلاق کا تلفظ ہوچکا ہے، فقہی قاعدہ ہے: **"اذا اجتمع الحلال والحرام او المحرم والمبیح غلب الحرام والمحرم".** (قواعد الفقه: رقم القاعده: ۱۴، ص:۵۵، ط: دار الکتاب دیوبند)

(۲) تاسیس اولی ہے تاکید سے جیسا کہ عبارت گذر چکی۔

(۳) وہ شخص ایک طلاق دینے پر بھی قادر تھا، اور اس کا ارادہ عورت کو روکنے کا بھی ہے، تو مقصد ایک طلاق سے حاصل ہوجاتا ہے؛ پھر تین طلاق متفرق ایک ہی جملہ میں دے دینا اس کے اپنی بیوی کو اپنے نکاح میں روکے رکھنے کے ارادے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

اور جو شخص جس شعبہ سے یا ذمہ داریوں سے منسلک ہے اس کے عمومی مسائل سے واقفیت اس پر فرض ہے، جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی تبیین المحارم: لا شك فی فرضیة علم الفرائض الخمس وعلم الاخلاص، لان صحة العمل موقوفة علیه، وعلم الحلال والحرام........ وعلم البیع والشراء والنکاح والطلاق لمن اراد الدخول فی هذه الاشیاء، وعلم الالفاظ المحرمة او المکفرة. (رد المحتار: مقدمة، مطلب فی فرض الکفائة وفرض العین، ص:۴۲، ج:۱، ط: دار الفکر)

(۴) یکبارگی تین طلاق دینا سنت طریقہ کی خلاف ورزی اور گناہ کا ارتکاب ہے، اور اس آدمی نے اسی کا ارتکاب ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: **وطلاق البدعة ان یطلقها ثلاثا بکلمة واحدة او ثلاثا فی طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وکان عاصیا.** (هدایه: کتاب الطلاق، باب طلاق السنة، ص:۳۵۵، ج:۲)

لیکن موجودہ ملکی حالات کے پیش نظر علامہ شامی کی عبارت کو مدنظر رکھتے ہوئے مذکورصورت میں مفتی صاحبان قول قضاء کے بجائے قول دیانت پر عمل کریں اور اس کی نیت کے مطابق ایک طلاق کا فتوی دیں تو بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن قول دیانت پر عمل کی صورت میں ایک دوسری بڑی دشواری یہ پیدا ہوجاتی ہے کہ فقہاء احناف کے یہاں دوسرا ایک اصول "المرأة کالقاضی" ہے۔

اب مفتی قول دیانت پر ایک طلاق کا فتوی دینے کے بعد- جب عورت نے تین طلاق سنی ہے یا عادل گواہوں نے عورت کو تین طلاق کی گواہی دی ہے- عورت کو کہیں گے کہ آپ اپنے شوہر کو اپنی ذات پر قابو نہ دیں، گویا عورت احتیاطا تین طلاق کے مطابق وطی کی قدرت نہ دے تو اس سے بڑی مشکلی پیدا ہورہی ہے، کہ ایک طرف مفتی صاحب شوہر کو حکم دیانت کے مطابق ایک طلاق کا فتوی دے رہے ہیں اور دوسری طرف بیوی کو یہ فتوی بھی دے رہے ہیں کہ طلاق واقع ہوچکی یہ سمجھتے ہوئے وہ شوہر کو اپنے اوپر قابو نہ دے، اس طرح مسئلہ میں زیادہ الجھن اور نزاع پیدا ہوجائے گا، اس لئے جہاں دار القضاء ہے وہاں مذکورصورت میں مفتی صاحبان میاں بیوی کو دار القضاء ہی میں بھیج دیں؛ تاکہ دونوں پر ایک ہی فیصلہ نافذ ہو، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اور جہاں دار القضاء کا نظام نہیں ہے وہاں اس مسئلہ میں مفتی صاحب کو قاضی کا قائم مقام سمجھتے ہوئے اس کو بھی اگر قول فقہاء پر عمل درآمد کا اختیار دیا جائے تو شاید یہ الجھن ختم ہوسکتی ہے۔

رہا سوال ''المرأۃ کالقاضی'' کی حیثیت وبنیاد کا ،تو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

فقہائے کرام کے مقولے ''المرأۃ کالقاضی'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ہر حال میں اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاءً ہوسکتا ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قاضی کا یہ فریضہ ہے کہ وہ الفاظ کے ظاہری اور کثیر الاستعمال مفہوم پر عمل کرے ،اور خلافِ ظاہر نیت کا اعتبار نہ کرے ،اسی طرح عورت کا فرض بھی یہی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے الفاظ کے ظاہر کو دیکھے، اس کی خلافِ نیت پر بھروسہ نہ کرے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں ''المرأۃ کالقاضی'' کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر قاضی نے خود اپنے کانوں سے شوہر کو تین طلاقیں دیتے ہوئے سنا ہوتا تو وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرتا ،اور تین طلاقیں نافذ کردیتا، اسی طرح عورت چونکہ خود بغیر کسی شک کے تین طلاق کے الفاظ سن چکی ہے، اس لیے اس کے لئے تین طلاقوں ہی کے حکم پر عمل کرنا لازم ہے ،قاضی نے خواہ کچھ فیصلہ کیا ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ''المرأۃ کالقاضی''کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے، بلکہ فقہائے کرام یہ جملہ ایسے ہی مواقع پر ذکر فرماتے ہیں جہاں شوہر اپنے الفاظ کے ظاہری مفہوم کے خلاف کسی اور معنی کی نیت کا دعویٰ کرتا ہے ،ایسے مواقع پر فقہاء لکھتے ہیں کہ عدالتی فیصلہ اس کے ظاہری الفاظ پر ہوگا ،نیت قضاءً معتبر نہ ہوگی ،اور اس معاملے میں عورت کا حکم قاضی جیسا ہے کہ اگر اس نے خود الفاظ سنے ہوں یا اُن الفاظ کے تکلم کا یقین ہوگیا ہو،تو وہ ظاہر پر عمل کرے گی،شوہر کی نیت پر نہیں، چند عبارات فقہیہ ملاحظہ ہوں:

الف: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو انت طالق کہے اور یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہیں تھا، بلکہ قید سے آزاد ہونا تھا ،تو اس کے بارے میں علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

ویدین فی الوثاق والقید ویقع قضاء ، ان یکون مکرھا، والمراۃ کالقاضی اذا سمعته او اخبرھا عدل لا یحل لھا تمکینه، ھکذا اقتصر الشارحون۔ وذکر فی البزازیة: وذکر الاوزجندی انھا ترفع الامر الی القاضی فان لم یکن لھا بینة تحلفه ، فان حلف فالاثم علیه اھـ۔ ولا فرق فی البائن بین الواحدة والثلاث۔ (البحر الرائق: ج:۳، ص:۲۷۷، ط: دار المعرفة بیروت، باب الطلاق الصریح تحت قوله: "وتقع واحدة رجعیة وان نوی الاکثر---الخ۔)

ب: یہی مسئلہ علامہ فخر الدین زیلعیؒ نے اس طرح بیان فرمایا ہے:

ولو قال لھا انت طالق ونویٰ به الطلاق عن وثاق لم یصدق قضاء، ویدیّن فیما بینه وبین اللّٰه تعالی، لانه خلاف الظاھر، والمرأۃ کالقاضی، لا یحل لھا ان تمکنه اذا سمعت منه ذلك او شھد به شاھد عدل عندھا. (زیلعی شرح کنز: ج: ۲، ص: ۱۹۸، باب الطلاق)

علامہ شامی نے بھی ''المرأۃ کالقاضی'' کا جملہ اسی مسئلے میں ذکر فرمایا ہے۔
(شامی: ج:۲،ص:۴۳۲، باب الصریح)

ج: اسی طرح اگر کوئی شخص تین مرتبہ لفظ طلاق استعمال کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ میری نیت تاکید کی تھی ، نہ کہ تاسیس کی ،تو اس کے بارے میں یہ مسئلہ مشہور ہے کہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً نہیں ، اس کے بارے میں علامہ حامد آفندی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے ''المرأۃ کالقاضی'' کا مذکورہ بالا مفہوم بالکل واضح ہوجاتا ہے:

لا یصدق فی ذلک قضاء، لان القاضی مامور باتباع الظاھر واللّٰه یتولی السرائر---وقال فی الخانیة: لو قال انت طالق ، انت طالق ، انت طالق، وقال: اردت به التکرار صدق دیانة، وفی القضاء طلقت ثلاثا اھـ۔ ومثله فی الاشباہ والحدادی، وزاد الزیلعی ان المراۃ کالقاضی، فلا یحل لھا ان تمکنه اذا سمعت

منه ذٰلك او علمت به، لانها لا تعلم الا الظاهر. (تنقیح الحامدیة: ج: ۱، ص: ۳۷، کتاب الطلاق)

اس سے واضح ہوگیا کہ قاضی سے عورت کی تشبیہ من کل الوجوہ نہیں، بلکہ حکم بالظاہر کے معاملے میں ہے۔(فتاویٰ عثمانی: کتاب الطلاق، طلاق صریح کا بیان، ص:۳۵۷-۳۵۹، ج:۲، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

(جواب:۸) ایسی صورت میں جب شوہر کی کوئی نیت ہی نہ تھی تو ہر ایک لفظ طلاق کو تاکید کے بجائے علیحدہ شمار کرتے ہوئے تین طلاق ماننا بہتر اور اولی ہے، اس لئے ایسی صورت میں تین طلاق واقع ہونی چاہیئے، ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

(کرّر لفظ الطلاق وقع الکل۔ وان نوی التاکید دیّن) ای ووقع الکل قضاء، وکذا اذا اطلق أشباه: ای بأن لم ینو استئنافا ولا تاکیدا، لان الاصل عدم التاکید۔ (رد المحتار مع الدر المختار: کتاب الطلاق، باب طلاق غیر المدخول بها، ص: ۵۲۱، ۵۲۲، ج:۴، ط: زکریابکڈپو دیوبند)

شیخ احمد الزرقاء لکھتے ہیں:

الأصل فی الکلام ان یفید فائدة مستأنفة غیر ما افاده سابقه، لان الاستئناف تاسیس، وافادة ما افاده السابق تاکید، والتاسیس اولی من التاکید، وعلیه فیراد بالاهمال فی القاعدة ما هو اعم من الالغاء بالمرة، والغاء الفائدة المستانفة بجعله مؤکدًا۔ فلو اقر بالف فی صك ولم یبین سببها ثم اقر بألف کذلك یطالب بالألفین۔ وکذا لو قال لزوجته المدخول بها: انت طالق طالق طالق، وقع ثلاثاً، ویدین فی انه نوی التاکید۔(شرح القواعد الفقهیه: القاعدة التاسعة والخمسون، رقم المادة: ۶۰، ص:۳۱۵، ط: دار القلم دمشق)

حضرت امام سیوطیؒ فرماتے ہیں:

یدخل فی هذه القاعدة التأسیس اولی من التأکید، فاذا دار اللفظ

بینهما تعین حمله علی التأسیس، وفیه فروع؛ منها: لو قال: انت طالق ولم ینو شیئا فالاصح الحمل علی الاستئناف۔ (الاشباه والنظائر: الکتاب الثانی فی قواعد کلیة یتخرج علیها ما لا ینحصر من الصور الجزئیة، القاعدة العاشرة إعمال الکلام اولی من اهماله، فصل التاسیس اولی، ص:۹۴، ط: دار الفکر بیروت)

هذا هو ما عندی واللّٰه اعلم بالصواب۔

خلاصہ بحث

(۱) اسلام میں لڑکا اور لڑکی کو بھی عزت واحترام کا مقام دیا ہے اور ان کو اپنی ذات کے بارے میں خود فیصلہ کرنے کا حق بھی دیا ہے، اولیاء ان پر اپنی خواہش ومرضی کو زبردستی تھوپنے کا حق نہیں رکھتے، لیکن اولاد خصوصا لڑکیوں کو یہ حقیقت بھی سمجھائی گئی ہے کہ اولیاء کی رائے کو وہ اہمیت دیں، کیونکہ ان کی رائے تجربہ اور بہی خواہی پر مبنی ہوتی ہے۔

لڑکے لڑکیوں کو ان کے والدین کی مرضی قبول کرنا واجب ولازم تو نہیں ہے اور اطاعت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار بھی نہ ہوں گے، لیکن اگر والدین یا اولاد میں سے کسی فریق نے رشتہ کا انتخاب کیا اور وہ کفو میں ہے، دونوں طرف کوئی ایسی وجہ نہیں ہے جو غیر پسندیدہ ہو، اور خاندانوں کے اعتبار سے بھی کفائت ہے تو دوسرے فریق کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے، اور اولاد اگر والدین کی رضامندی کو مقدم رکھیں تو یہ سعادت مندی ہے، بصورت دیگر نرمی سے والدین کا ادب واحترام ملحوظ رکھتے ہوئے پوری بات ان کے سامنے رکھی جائے، اور دوسری مناسب جگہ ہو تو وہ والدین کو بتانے میں بھی حرج نہیں۔

(۲) جب کہ بیوی میں دینی، اخلاقی، معاشرتی کسی قسم کی خرابی نہیں اور وہ اپنے شوہر کے والدین کو نہیں ستاتی، بلکہ ان کی خدمت کرتی اور ان کو خوش رکھتی ہے،

ادھر شوہر کو یہ بھی اندیشہ ہے کہ اگر بیوی کو طلاق دیدی تو بیوی کی حق تلفی ہوگی، تو ان مجموعی حالات کے پیش نظر طلاق نہیں دینی چاہئے۔

نکاح دوام کے لئے ہوتا ہے، فسخ کے لئے نہیں ہوتا؛ لیکن اگر نباہ مشکل ہوجائے تو شریعت نے جدائی کی صورتیں: طلاق، خلع وغیرہ بھی بتادی ہیں، لہذا صحتِ نکاح کے بعد جب تک کوئی واقعی دشواری نہ ہو تو شوہر کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، خاص کر جب کہ زوجین آپس میں رضامند بھی ہوں، تو ایسی صورت میں طلاق کے لئے شوہر کو مجبور کرنا سخت گناہ ہے اور صریح ظلم ہے۔

(۳) شرعی طور پر بیوی اس وقت تک نفقہ کی حقدار ہے جب تک استحقاق باقی ہے، عدت کے بعد عورت کا کسی طرح کا نفقہ شوہر پر لازم نہیں ہوتا۔

جب عورت بعد از عدت نفقہ کی حقدار ہی نہ رہی تو اس کا عدالت سے عدت کے بعد کے نفقہ کے لئے رجوع کرنا بھی درست نہ ہوگا، کیونکہ مدت عدت ختم ہونے کے بعد احتباس حقیقی و حکمی ختم ہوجاتا ہے، جبکہ اس کی بنیاد یعنی تعلقِ زوجیت ہی باقی نہیں رہتی، اب وہ زوج کے لئے اجنبیہ کے درجہ میں ہے اور اب شوہر پر اس کا نفقہ لازم کرنا شریعت ہی نہیں؛ بلکہ معاملات کے عام اصول کے بھی خلاف ہے۔

یہ تو شرعی قوانین پر ملکی قوانین کو ترجیح دینا ہے جو عورت کی طرف سے مرد پر ظلم ہے۔

اس سلسلہ میں بے سہارا عورتوں کے لئے اہل ثروت حضرات یا دیہاتوں میں رفاہی کام کرنے والی کمیٹیوں کو توجہ دینی چاہئے۔

(۴) اس کا تعلق ولایت نکاح سے ہونا چاہئے، اور کتب فقہ میں مذکور ترتیب کے مطابق ہر ایک کو ولایت ملنی چاہئے۔

لیکن ذمہ دار ولی محتاج وتنگ دست ہو اور کثیر اخراجات اس کو ذمہ داری کی ادائیگی میں رکاوٹ بن رہے ہوں تو ایسی صورت میں اعزہ واقرباء اور اہل ثروت

حضرات کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ ان اولیاء کا تعاون فرمائیں اور بااثر حضرات کی ذمہ داری ہے کہ وہ معاشرہ میں درآئی ایسی خرابیوں اور قبیح رواجات کی برائیاں، ان کے برے انجام وغیرہ سے آگاہ کریں اور معاشرہ کی اصلاح کی ہر ممکن جدوجہد کریں۔

(۵) اس کی تفصیل جواب نمبر:۵ میں درج کی گئی ہے۔

(۶) بلاضرورت شدیدہ طلاق کا استعمال بالکل صحیح نہیں ہے، اور یہ خدائی ناراضگی کا سبب ہے، نیز طلاق سے بہت سے معاشرتی مفاسد بھی متعلق ہے، اس لئے سخت حاجت وضرورت کے بغیر طلاق دینے سے بچنا چاہئے، ہاں سخت ضرورت کے وقت دینے کی گنجائش ہوسکتی ہے، جیسے:

اگر شرعا نشوز اور نافرمانی عورت میں ہے، اور خاوند کے لئے اس کے ساتھ رہنا دشوار ہے، گھر میں ہر وقت فتنہ برپا رہتا ہے، اور سمجھانے کے تمام طریقے اس کے حق میں مؤثر ثابت نہ ہوئے اور مرد صبر وبرداشت پر قادر نہیں ہے تو اسے طلاق دے سکتا ہے۔

اگر عورت فاحشہ اور بدکار ہے، شوہر کی طرف سے تمام کوشش کے بعد بھی وہ عورت اصلاح کی طرف مائل نہیں ہورہی ہے اور اس سبب مرد کا اس عورت کی طرف میلان نہیں ہے؛ بلکہ اس سے متنفر ہے اور اس کے ساتھ گذر بسر میں طبعی طور پر پریشانی کا شکار ہے تو ایسی صورت حال میں وہ اس عورت کو طلاق دے سکتا ہے۔

(۷) موجودہ ملکی حالات کے پیش نظر علامہ شامی کی عبارت کو مدنظر رکھتے ہوئے مذکور صورت میں مفتی صاحبان قول قضاء کے بجائے قول دیانت پر عمل کریں اور اس کی نیت کے مطابق ایک طلاق کا فتوی دیں تو بہتر معلوم ہوتا ہے۔

فقہائے کرام کے مقولے "**المرأۃ کالقاضی**" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ہر حال میں اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاءً ہوسکتا ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قاضی کا یہ فریضہ ہے کہ وہ الفاظ کے ظاہری اور کثیر الاستعمال مفہوم پر عمل کرے

،اور خلافِ ظاہر نیت کا اعتبار نہ کرے، اسی طرح عورت کا فرض بھی یہی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے الفاظ کے ظاہر کو دیکھے، اس کی خلافِ نیت پر بھروسہ نہ کرے، لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں ''**المرأۃ کالقاضی**'' کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر قاضی نے خود اپنے کانوں سے شوہر کو تین طلاقیں دیتے ہوئے سنا ہوتا تو وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرتا، اور تین طلاقیں نافذ کردیتا، اسی طرح عورت چونکہ خود بغیر کسی شک کے تین طلاق کے الفاظ سن چکی ہے، اس لیے اس کے لئے تین طلاقوں ہی کے حکم پر عمل کرنا لازم ہے، قاضی نے خواہ کچھ فیصلہ کیا ہو۔

''**المرأۃ کالقاضی**'' کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے، بلکہ فقہائے کرام یہ جملہ ایسے ہی مواقع پر ذکر فرماتے ہیں جہاں شوہر اپنے الفاظ کے ظاہری مفہوم کے خلاف کسی اور معنی کی نیت کا دعویٰ کرتا ہے، ایسے مواقع پر فقہاء لکھتے ہیں کہ عدالتی فیصلہ اس کے ظاہری الفاظ پر ہوگا، نیت قضاءً معتبر نہ ہوگی، اور اس معاملے میں عورت کا حکم قاضی جیسا ہے کہ اگر اس نے خود الفاظ سنے ہوں یا اُن الفاظ کے تکلم کا یقین ہوگیا ہو تو وہ ظاہر پر عمل کرے گی، شوہر کی نیت پر نہیں۔

(۸) ایسی صورت میں جب شوہر کی کوئی نیت ہی نہ تھی تو ہر ایک لفظ طلاق کو تاکید کے بجائے علیحدہ شمار کرتے ہوئے تین طلاق ماننا بہتر اور اولی ہے، اس لئے ایسی صورت میں تین طلاق واقع ہونی چاہئے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوال نامہ:

حرمت مصاہرت سے متعلق چند اہم پہلو

یہ بات اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ شریعت میں مصاہرت کو بھی حرمتِ نکاح کی ایک اہم وجہ مانا گیا ہے، اور حضرات فقہاء کرام نے قرآن و حدیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں حرمت مصاہرت سے متعلق شرائط و جزئیات تفصیل سے بیان فرمائے ہیں، جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

موجودہ دور میں مختلف وجوہات کی وجہ سے یہ مسئلہ بہت زیادہ حساس نوعیت اختیار کر چکا ہے، ایک طرف فواحش کا عموم اور اخلاقی اقدار کی نا قدری کا سیل رواں ہے ؛ دوسری طرف بسا اوقات رہائش کی تنگی کی وجہ سے بھی ایسے واقعات پیش آجاتے ہیں، جن کی بنا پر فقہی جزئیات کی رو سے حرمت متحقق ہوجاتی ہے۔

علاوہ ازیں آزادی پسند معاشرہ میں اس کی باتیں بھی معروف ہوتی جارہی ہیں کہ خونی رشتے رکھنے والے مرد وعورت آپس میں بے تکلف ملتے ہیں، اور انہیں مسئلہ کی نزاکت کا قطعاً احساس نہیں ہوتا۔

بریں بنا ''إدارۃ المباحث الفقہیہ'' جمعیۃ علماء ہندیہ محسوس کرتا ہے کہ اس موضوع پر گہرائی سے نظر ڈالی جائے، اور اصل نصوص کو سامنے رکھ کر فقہاء کی ذکر کردہ علتوں اور ان پر تفریع کردہ مسائل و جزئیات پر بحث کی جائے؛ تا کہ مسئلہ پوری طرح منقح ہو سکے اور خصوصی حالات میں مفتیان کرام اور محاکم شرعیہ کے ذمہ داران کو فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔

اسی مقصد سے تنقیح کے طور پر درج ذیل سوالات پیش کئے جارہے ہیں، ان پر

غور کر کے تفصیلی رائے سے نوازیں۔

(۱) حرمت مصاہرت کا ثبوت کن نصوص سے ہے؟

(۲) حرمت مصاہرت کے ثبوت کے لئے کیا شرائط ہیں؟ اور اس بارے میں ائمۂ کرام کے درمیان اتفاق ہے یا اختلاف؟

(۳) حرمت مصاہرت کی شرائط کے بارے میں فقہائے احناف کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ یعنی اُن کے نزدیک حرمت مصاہرت کی وہ اصل علت جس کو جزئیات پر منطبق کیا گیا ہے، وہ کیا ہے؟

(۴) اگر کوئی واقعہ ایسا پیش آجائے کہ جس سے حرمت مصاہرت کا ثبوت فقہ حنفی کے اعتبار سے ہو جاتا ہے؛ لیکن زوجین کے درمیان علیحدگی کی صورت میں بچوں کے ضائع ہونے یا بیوی کے بہت زیادہ مصیبت میں پڑنے کا اندیشہ ہو، تو کیا مجبوراً اس بارے میں مذہب غیر پر فتویٰ یا فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

(۵) اگر سسر بہو کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرے، تو اس بہو کے اپنے شوہر پر حرام ہونے کی علت اور اس کی شرائط کیا ہیں؟ اور کیا یہ علت منصوص ہے یا مجتہد فیہ ہے؟ اور اس بارے میں دیگر ائمۂ کرام کا موقف کیا ہے؟

(۶) بعض معاشرہ میں یہ دستور ہے کہ جب شادی شدہ لڑکی سسرال سے میکہ آتی ہے تو والد کی پیشانی چومتی ہے، اور والد بھی اس کی پیشانی چومتا ہے، اور بعض دفعہ بیٹی باپ سے چمٹ جاتی ہے، اور باپ اس سے معانقہ کرتا ہے، اور کبھی بھائی کے ساتھ بھی یہ صورت پیش آتی ہے، جب کہ اس وقت بظاہر دونوں طرف سے شہوت کا احساس نہیں ہوتا، تو اس عمل کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت کا فتوی دیا جائے گا یا نہیں؟

(۷) اگر کوئی باپ اپنی مشتہاۃ لڑکی کے چہرہ یا پیشانی پر بوسہ دے اور یہ دعویٰ کرے کہ بوسہ دیتے وقت اُسے شہوت نہ تھی، تو اُس کے دعوے کی تصدیق کی جائے گی یا

نہیں؟

(۸) اگر کوئی باپ بیوی سمجھ کر مشتہاۃ بیٹی کو ہاتھ لگادے، تو کیا اس سے علی الاطلاق حرمت مصاہرت ثابت ہوکر بیوی اُس پر حرام ہو جائے گی؟ یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

(۹) اگر رخصت کرنے کے موقع پر ماں اپنے جوان بیٹے کے رخسار پر بوسہ لے، تو کیا اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی اور ماں کا یہ عمل شرعا جائز ہے یا نہیں؟

(۱۰) آج شہوت کو اُبھارنے والے وسائل بہت ہیں، اس پس منظر میں سوال یہ ہے کہ اگر کوئی جوان بیٹا موبائل میں فحش چیزیں دیکھ رہا تھا، اور شہوت اُبھری ہوئی تھی، اسی دوران وہ اپنی ماں (یا بیٹی یا بہن وغیرہ) کو بلا حائل ہاتھ لگادے، تو کیا اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی؟ واضح رہے کہ فقہی کتابوں میں حرمت مصاہرت کے ثبوت کے لئے ایک شرط یہ ذکر کی گئی ہے کہ: ”ویشترط وقوع الشھوۃ علیھا لا علی غیرھا“ اس کی روشنی میں مذکورہ مسئلے کا کیا حکم ہوگا؟

(۱۱) اگر کسی متعین عورت کی فحش ویڈیو اس طرح بنائی جائے کہ اس کے پوشیدہ اعضاء بالکل واضح نظر آرہے ہوں تو اس ویڈیو کو دیکھنے سے مذکورہ عورت سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں؟

❖❖❖❖❖❖

جواب:
حرمت مصاہرت سے متعلق چندراہم پہلو

انسانی معاشرہ اور اجتماعی زندگی کی بنیاد خاندان ہے، خاندان ایک مرد اور ایک عورت یعنی میاں بیوی سے بنتا ہے، اسی سے ماں، باپ، بیٹا، بیٹی، بھائی، بہن اور دوسرے رشتے پیدا ہوتے ہیں، اگر زوجین کے باہمی رشتوں میں پائداری، استحکام اور خوشگواری موجود ہوں تو پھر پورا خاندان ایک دوسروں سے جڑا رہتا ہے، ایک دوسروں کے حقوق کو سمجھتا ہے اور عدل کے ساتھ حقوق اداء کرتا ہے، یعنی جب خاندان ٹھیک ہوتا ہے تو پورا معاشرہ ٹھیک ہوتا ہے۔

لیکن انسانی فطرت میں ظلم وجور بھی ہے، عدل سے گریز بھی ہے، دوسروں کے حقوق کی ادائیگی سے فرار بھی ہے، ایسے لوگ اچھا رشتہ برقرار نہیں رکھ پاتے اور اس طرح زوجین کے باہمی تعلقات بگڑتے جاتے ہیں، اور وہ خاندان کی بنیاد کو ہلا کر رکھ دیتے ہیں، اسلامی شریعت انسانی فطرت کو کبھی نظر انداز نہیں کرتی، لہذا ایسے حالات میں شریعت نے تحکیم یعنی ثالثی کے ذریعہ باہمی تعلقات کو استوار کرنے کی کوشش کی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا ۔اور یہ وعدہ کیا ہے: إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا (اگر دونوں صلح جوئی کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالی دونوں کے مابین موافقت پیدا کردیگا۔) (سورۂ نساء:۳۵)

لیکن خدانخواستہ اگر معاملہ اس انتہاء کو پہونچ جائے کہ اصلاح حال کی سبھی

کوششیں ناکام ہوجائیں اور علاحدگی کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتو دیگر مذاہب کی طرح علیحدگی کا راستہ بند نہیں کیا گیا، اس لئے کہ اس طرح محض ظاہری طور پر رشتہ برقرار رہتا ہے اور اندورنی طور پر نفرت کی آگ بھڑکتی رہتی ہے، جس کے نتیجے میں کبھی عورت کو زندہ جلایا جاتا ہے یا شوہر پر جھوٹے مقدمات کرکے اس کو مصیبت میں مبتلا کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے شریعت مطہرہ نے علیحدگی کا راستہ بحالت مجبوری کھلا رکھا ہے، چنانچہ بہتر یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے طے شدہ شرائط پر خلع عمل میں آئے، یا آخری راستہ کے طور پر مجبوراً طلاق واقع کی جائے، اور اللہ تعالی نے وعدہ کیا ہے کہ اس طرح علیحدہ ہونے والوں کے لئے انتظام کرے گا، ''وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا''۔(سورۂنساء:۱۳۰)

لیکن کچھ صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں نہ خلع ہے اور نہ طلاق بلکہ ان میں علیحدگی شرعی وجوہ کی بنیاد پر لازم ہوجاتی ہے، مثلا نکاح کے بعد معلوم ہو کہ زوجین کے مابین دودھ کا رشتہ ہے تو حرمت رضاعت ثابت ہوجائیگی، یا جیسے حرمت مصاہرت کی کوئی صورت ثابت ہوجائے، یعنی عورت کا شوہر بددین اور بدکار ہو اور ایسی معصیت کا ارتکاب کر بیٹھے جس سے عورت کے ساتھ حرمت ثابت ہوجاتی ہے اور کبھی اپنی بداحتیاطی اور بدخیالی سے بھی ایسی حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔

شریعت مطہرہ میں نکاح کی حرمت دوطرح پر رکھی گئی ہے، ایک ہمیشہ کی حرمت جسے ''حرمت مؤبدہ'' کہتے ہیں، دوسری عارضی حرمت جسے ''حرمت مؤقتہ'' کہتے ہیں، ہمیشہ کی حرمت تین اسباب سے پیدا ہوتی ہے، نسبی رشتہ، دودھ کا رشتہ، اور نسبتی رشتہ، جسے ''حرمت مصاہرت'' کہتے ہیں، نسبی حرمت اور ڈھائی سال کی مدت گذرنے کے بعد حرمت رضاعت یعنی دودھ والی حرمت یہ نکاح کے بعد پیدا نہیں ہوسکتی، لیکن حرمت مصاہرت نکاح کے وجود میں آنے کے بعد بھی پیدا ہوسکتی ہے، ایسی صورت میں وہ نکاح آپ سے آپ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے حرمت مصاہرت کا مسئلہ بڑا نازک ہے،

عام مسلمانوں کو اس کے بارے میں اچھی طرح سمجھانے اور علماء وواعظین اور ائمہ مساجد کولوگوں کے سامنے اس مسئلہ کی نوعیت کو اچھی طرح واضح کرنا چاہئے ، کیونکہ سماجی برائیوں کے غلبہ اور مغربی تہذیب کی یلغار کی وجہ سے اب اس طرح کے واقعات نسبتاً زیادہ پیش آنے لگے ہیں اور جہالت ،احکام شریعت سے ناواقفیت ، بے حیائی اور خدا ناترسی کی وجہ سے لوگ اللہ تعالی کی قائم کی ہوئی حدوں کو پھاند جاتے ہیں اور انہیں معلوم بھی نہیں ہوتا کہ ان کی بیویاں ان کے نکاح سے نکل گئی ہیں۔

حرمت مصاہرت کا مسئلہ دلائل کے اعتبار سے فقہ حنفی کا دقیق ترین مسئلہ ہے ،اغیار کے اعتراضات سے قطع نظر بہت سے حنفی علماء کو بھی اس مسئلہ میں تشفی نہیں ہوتی ، بریں بنا مناسب ہے کہ اصل نصوص اور فقہائے کرام کی ذکر کردہ علتوں اور ان پر تفریع کردہ مسائل کی روشنی میں مسئلہ کو پوری طرح منقح کیا جائے ،اسی مقصد سے تنقیح کے طور پر ”ادارۃ المباحث الفقهية“ کی جانب سے کچھ سوالات موصول ہوئے ہیں جن کے جوابات درج کئے جاتے ہیں۔

جواب: (۱)

مصاہرت کے لغوی معنی:

مصاهرت: باب مُفاعلة کا مصدر ہے ،اس کا مجرد ”صهر“ باب فتح سے استعمال ہوتا ہے ، صَهَر الشيئ کے معنیٰ ہے قریب کرنا اور باب مفاعلۃ سے ”صاهر القوم“ او ”في القوم“ کے معنی ہے داماد بنانا، الصِّهرُ کے معنی داماد، خسر اور بہنوئی کے ہیں ، اس کی جمع اَصْهَار آتی ہے، دوآدمیوں میں جو قرابت پائی جاتی ہے اس کیلئے عربی زبان میں صِہر اور نسب کے الفاظ مستعمل ہیں، پھر وہ قرابت جس سے خاندانی رشتہ چلتا ہے اور نسل کا سلسلہ قائم ہوتا ہے ”نسب“ کہلاتی ہے اور صِہر وہ قرابت ہے جو عورتوں سے چلتی ہے اور اس سے خسر اور دامادی کا رشتہ قائم ہوتا ہے ، اول کو ”ذَوِي نَسَبْ“ اور ثانی کو ”ذواتِ صِهر“ (سسرالی رشتہ والے) کہتے ہیں۔

(قوله ذا نسب) عبارة البيضاوى أى قسّمه قسمين ذوى نسب أى

ذكوراً ينسب اليهم و ذوات صِهر أى اناثا يصاهر بهن كقوله فجعل منه الزوجين الذكر والانثىٰ۔

(قوله ذا صهر) أى ذاقرابة فان الصِهر بالكسر: القرابة كما فى القاموس ونصه والصهر باللكسر: القرابة والختن وجمعه أصهار وفى المصباح الصهر جمعه اصهار، قال الخليل: الصهر اهل بيت المرأة.(حاشية الجمل: ۳/۲۶۳، ط:اصح المطابع بمبئى)

فقسم البشر قسمين ذوى نسب اى ذكوراً ينسب إليهم فيقال فلان بن فلان و فلانة بنت فلان و ذوات صهر أى اناثا يصاهر بهن. (كشاف عن حقائق التنزيل: ۳/۱۰۱، ط:دار المعرفة، بيروت)

ذواتِ صِہر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) عورت کے محارم (مرد وعورت) جیسے عورت کے والدین بھائی ان کی اولاد ، چچا ، ماموں، خالائیں ، اور پھوپھیاں، عورت کے یہ سب رشتے مرد کے لئے اصہار ہیں۔

(۲) اسی طرح کی قرابت رکھنے والے رشتے شوہر کی جانب سے عورت کے لئے اصہار ہیں۔

ابن السکیت نے فرمایا ہے کہ فرق کرنے کیلئے اول کو اَخْتَانْ اور ثانی کو ”احماء“ کہتے ہیں، اور اصہار کا لفظ دونوں کے لئے عام ہے۔

ومن العرب من يجعل الاحماء والاختان جميعا اصهارًا وقال الازهرى الصهر يشتمل على قرابات النساء ذوى المحارم وذوات المحرم كالابوين والاخوة واولادهم والاعمام والاخوال والخالات فهؤلاء اصهار زوج المرأة، ومن كان من قبل الزوج من ذوى قرابة المحارم فهم اصهار المرأة ايضا۔ وقال ابن السكيت كل من كان من قبل الزوج من ابيه او اخيه او عمه فهم الاحماء ومن كان من قبل المرأة فهم الاختان ويجمع الصنفين الاصهار۔

وفى القرطبى: النسب والصهر معنيان يعمّان كل قربى تكون بين

آدمیین. (حاشیۃالجمل: ۳/۲۶۴،ط:اصح المطابع،ممبئی)

الصھرُ واحد الاصھار، وھم اھل بیت المرأۃ ومن العرب من یجعل الصھر من الأحمآءِ والاختانِ جمیعا وقال ابن الاثیر : الأختان من قبل المرأۃ والاحمآءُ من قِبلِ الرّجل والصھْرُ یَعُمُّھما . (عمدۃ القاری: ۲۰/۱۰۱،ط: دار الفکر ،بیروت)

فقہاء کرام باب المحرمات میں نسبی محرمات کے لئے ''محرمات نسبیّہ''اور رضاعی وسسرالی رشتوں کے لئے ''محرماتِ سببیّہ'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں، کیونکہ رضاعت اورمصاہرت کا مدار چند اسباب پر ہے،جیسا کہ عنقریب واضح ہوگا۔

تفصیل بالا سے واضح ہوا کہ انسانوں کے درمیان دوطرح کے تعلقات ہوتے ہیں، اول نسب اورخون کے رشتے ،دوم سسرالی رشتے، ۔۔۔یہ دوسرے قسم کا رشتہ درحقیقت دوعلیحدہ علیحدہ خاندانوں کوایک دوسرے کا جزبنادیتا ہے،(جیسا کہ آئندہ واضح ہوگا)اس لئے اس کو مصاہرت کہتے ہیں، یعنی وہ رشتہ جو ایک خاندان کو دوسرے خاندان سے قریب کردیتا ہے، اسلام نے دونوں قسم کے رشتوں کے احترام کا حکم دیا ہے،قرآن عزیز میں ارشاد باری ہے:

ھُوَ الذِیْ خَلَقَ من المآءِ بَشَرًا فجعلہٗ نسبًا و صِھْرًا . (الفرقان: ۵۴)

اللہ وہ ہیں جنہوں نے پانی سے آدمی کو بنایا ،پھر اس کو خاندان والا اور سسرال والا بنایا۔

اورحرمت کے معنیٰ ہیں:''احترام وعزت'' پس'' حرمت مصاہرت'' کے معنی ہوئے ''قربِ تعلق کا احترام'' چنانچہ فقہاء کرام بھی اس کا تعارف ''وصف شبیہٌ بالقرابۃ''(رشتہ کے مشابہ حالت)جیسے وقیع الفاظ سے کراتے ہیں۔

المصاھرۃ : وصفٌ شبیہٌ بالقرابۃ. (کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ : ۲/۱۱،ط:مکتبہ رشیدیہ دیوبند)

حرمت مصاہرت کا ثبوت مندرجۂ ذیل نصوص سے ہوتا ہے:

[ا] وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ ۔(النساء:۲۳)

ترجمہ: (تم پرحرام کی گئیں ہیں) تمہاری بیویوں کی مائیں اورتمہاری بیبیوں کی بیٹیاں جوکہ تمہاری پرورش میں رہتی ہیں، ان بیبیوں سے کہ جن سے تم نے صحبت کی ہو،اگرتم نے ان بیبیوں سے صحبت نہ کی ہوتوتم کوکوئی گناہ نہیں اورتمہارے ان بیٹوں کی بیبیاں جوکہ تمہاری نسل سے ہوں۔(بیان القرآن)

تشریح: (الف)

امام خلیل نے تصریح کی ہے کہ ہر وہ شئ ام سے موسوم ہوسکتی ہےجس کی طرف اس سے متعلق تمام چیزیں ملادی جائے ، (لغات القرآن: ۱/۲۳۶،ط: ندوۃ المصنفین ،دہلی)

جیسے ام القریٰ(علاقہ کا صدر مقام)، ام البنین (بیوی) ، ام الخبائث(شراب) وغیرہ، اس لئے مذکورہ آیت میں بیوی کی ماں خواہ قریبی ہویعنی بیوی کی حقیقی والدہ ہو یا دور کی دادی ،نانی ،پردادی ،پرنانی وغیرہ ہو،سب آیت کا مصداق ہوں گے ،اورحرام ہوں گے، کیونکہ عربی میں ان سب کو ام کہتے ہیں، پس ''اُمّھاتُ نسآئکم'' میں زوجہ کے سب مؤنث اصول آ گئے۔

(ب) ''ربائِب''ربیبۃ کی جمع ہے،بیوی کی جولڑکی اگلے شوہر سے ہو اس کو ربیبہ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اپنی ماں کے دوسرے شوہر کے آغوش تربیت میں ہوتی ہے، بیوی کے دوسرے شوہر سے تمام مؤنث فروع ربیبہ ہی کے حکم میں ہیں، اور ''الّتِی فی حجُورکم'' کی قیداتفاقی ہے،

والربیبۃ وھی بنت إمرأۃ الرجل من غیرہ وانما تحرم بالدخول بالام ولاتحرم بمجرد العقد وذکر الحجر بطریق الاغلب لا علی الشرط. (عمدۃ

القاری: ۲۰/۱۰۰، ط: دار الفکر، بیروت)

ان التقیید بالحجر شرط ام لا وعند الجمهور لیس بشرط وذکر لفظ الحجر بالنظر إلی الغالب ولا اعتبار لمفهوم المخالف اذا کان الکلام خارجًا علی الاغلب والعادة. (عمدة القاری: ۲۰/۱۰۴، ط: دار الفکر، بیروت)

اور **من نسائکم الّٰتی دخلتم بهنّ** سے معلوم ہوا کہ صرف عقد نکاح سے ربیبہ حرام نہ ہوگی، حرمت کے لئے بیوی (ربیبہ کی ماں) سے صحبت یا لمس ونظر (بشرائط مذکورہ) کا پایا جانا ضروری ہے۔

وهی من المحرمات بشرط دخول الرجل علی ام الربیبة واجمعوا علی ان الرجل اذا تزوج امرأة ثم طلقها او ماتت قبل ان یدخل بها حل له تزویج ابنتها وهو قول الحنفیة والثوری والمالک والاوزاعی. (ایضا: ۲۰/۱۰۳)

(ج) "**حلائلُ**" **حَلِیلةٌ** کی جمع ہے، اور حلّ سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں کھولنا، چونکہ زوجین ایک دوسرے کا ستر کھولتے ہیں، اس لئے وہ حلیل اور حلیلہ کہلاتے ہیں، حلیلہ میں سب مذکر فروع کی بیویاں آگئی، اور من اصلابکم یعنی نسل کی قید منہ بولے، لے پالک کو نکالنے کے لئے ہے، **وحلیلة الابن أی زوجته وانما قال من اصلابکم تحرزا عن زوجات المتبنیٰ۔** (عمدة القاری: ۲/۱۰۰)

[۲] وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا۔ (النساء: ۲۲)

ترجمہ: اور تم ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے باپ (دادا، یا نانا) نے نکاح کیا ہو، مگر جو بات (نزول آیت سے قبل) گذر گئی سو گذر گئی، بے شک یہ (عقلاً بھی) بڑی بے حیائی ہے اور نہایت نفرت کی بات ہے، اور شرعاً بھی بہت بُرا طریقہ ہے۔

تشریح: (الف)

نکاح کے لغوی معنیٰ "دو چیزوں کو ملانے اور جمع کرنے" کے ہیں، عربی میں

انکحنا الفرأ فسنریٰ اور **تناکحت الاشجار**، کا محاورہ مستعمل ہے، بعد میں نکاح کا استعمال دو معنوں میں ہونے لگا، (الف) وطی (جماع) (ب) عقد۔

ان النکاح فی اصل اللغة هو اسم للجمع بین الشیئین تقول العرب "انکحنا الفرأ فسنری" هو مثل ضربوه للامر یتشاورون فیه ویجمعون علیه ثم ینظر عماذا یصدرون فیه معناه جمعنا بین الحمار واتانه، قال ابو بکر: اذا کان اسم النکاح فی حقیقة اللغة موضوعا للجمع بین الشیئین ثم وجدناهم قد سموا الوطی نفسه نکاحًا من غیر عقد، وقد تناول الاثم العقد ایضا۔ قال اللہ تعالی: "اذا نکحتم المؤمنات ثم طلّقتموهنّ من قبل ان تمسوهنّ" والمراد به العقد دون الوطی. (احکام القرآن للجصاص: ۳/۵۰، ط: دار المصحف، القاهره)

مگر چونکہ "جمع" کے معنیٰ حقیقۃً وطی میں ہی پائے جاتے ہیں، عقد میں کامل طور پر نہیں پائے جاتے، اس لئے وطی کے معنی میں نکاح کا استعمال بطور معنیٰ حقیقی ہے اور عقد کے معنیٰ میں بطور معنیٰ مجازی، **والجمع انما یکون بالوطی دون العقد اذ العقد لا یقع به جمع لانه قول منهما جمیعا، لا یقتضی جمعا فی الحقیقة، ثبت ان اسم النکاح حقیقة للوطی مجاز للعقد۔** (أیضا) آیت زیر بحث میں حقیقی معنیٰ یعنی وطی ہی مراد ہیں، لہذا جس عورت سے باپ نے وطی کی ہو خواہ نکاح کے بعد کی ہو یا زنا کیا ہو، اس عورت سے بیٹا نکاح نہیں کرسکتا۔

قال الرازی فی احکامه: قوله تعالی "ولا تنکحوا ما نکح اٰباؤکم من النساء" قد اوجب تحریم نکاح امرأة قد وطئها ابوه بزنا او غیره، اذا کان الاسم یتناوله حقیقة فوجب حمله علیها۔ (ایضا: ۳/۵۲)

اور جب آیت سے یہ مسئلہ ثابت ہوچکا تو ساس یا بیوی کی لڑکی سے زنا کرنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ کسی فقیہ نے ان مسائل میں زنا کے باب میں تفریق نہیں کی ہے۔

واذا ثبت ذلک فی وطی الاب ثبت مثله فی وطی ام المرأة او ابنتها

فی ایجاب تحریم المرأة لان احدا لم یفرق بینھا۔ (ایضا)

(ب) نیز اس آیت میں خطاب صحابہ اور من بعد کو ہے اور مانکح میں نکاح عام ہے، خواہ مشروع ہو یا غیر مشروع، اور مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں۔

فوجب اذا کان ھذا علی ما وصفنا ان یحمل قولہ تعالی: "ولا تنکحوا ما نکح أبائکم من النساء" علی الوطِی فاقتضی ذلک تحریم من وطئھا ابوہ من النساء علیہ لانہ لما ثبت ان النکاح اسم للوطیی لم یختص ذلک بالمباح منہ دون المحظور۔۔۔والوطیی نفسہ لا یختص عند الاطلاق بالمباح منہ دون المحظور بل ھو علی امرین حتی تقوم الدلالة علی تخصیص۔ (ایضا: ۳/۵۱)

ایک حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

قال رجلٌ یا رسول اللہ انی زنیت بامرأة فی الجاھلیة أفأنکح ابنتھا؟ قال: لا أری ذلك ولا یصلح ان تنکح امرأة تطلع من ابنتھا علی ما تطلع علیہ منھا۔ وھو مرسل منقطع وفیہ ابوبکر بن عبدالرحمن بن ام حکیم۔ (فتح القدیر لابن ھمام: ۳/۲۱۲، ط: زکریا، دیوبند)

لہذا نکاح غیر مشروع یعنی زنا موجب حرمت مصاہرت ہوگا۔

[۳] عن عمران بن حصین فی رجل زنی بام امرأتہ حرمت علیہ امرأتہ وھو قول الحسن وقتادة وکذلک قول سعید بن المسیب وسلیمان بن یسار وسالم بن عبداللہ ومجاھد وعطاء وابراھیم وعامر وحماد وابی حنیفة وابی یوسف ومحمد وزفر والثوری والاوزاعی ولم یفرقوا بین وطئ الأم قبل التزوج او بعدہ فی ایجاب تحریم البنت۔ (احکام القرآن: ۳/۵۱، اعلاء السنن: ۱/۳۰، رقم الحدیث: ۳۱۰۵، دار احیاء التراث، بیروت، بخاری شریف: رقم: ۵۱۰۵، ص: ۶۳۵ ط: دار ابن حزم، القاھرہ، مبسوط السرخسی: ۴/۲۰۸، ط: دار الفکر، بیروت)

ایک شخص نے ساس کے ساتھ زنا کیا، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ

نے فتویٰ دیا کہ اس کے لئے اس کی بیوی حرام ہوگئی، حضرت ابی بن کعبؓ کا بھی یہی فتوی ہے۔

[۴] عن ابی ھانئ قال قال رسول اللہ ﷺ: من نظر الی فرج امرأة حرمت علیہ امھا وابنتھا۔ (اعلاء السنن: ۱۱/۳۰، احکام القرآن: ۳/۶۲)

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: جو کوئی کسی عورت کے اندام نہانی کو دیکھے تو اس پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہوگئیں۔

[۵] عن عبداللہ قال: لا ینظر اللہ إلی رجل نظر الی فرج امرأة وابنتھا۔ (احکام القرآن: ۳/۶۲)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا فتوی ہے کہ جس شخص نے کسی عورت کے اندام نہانی کو دیکھا پھر اس کی لڑکی کے اندام نہانی کو دیکھا تو اس کی طرف اللہ پاک (ناراضگی کی وجہ سے) نگاہ نہیں فرمائیں گے۔ (معلوم ہوا کہ لڑکی اسکے لئے حرام ہوگئی)۔

[۶] عن مکحول ان عمر ﷺ جرّد جاریة لہ فسألہ ایاھا بعض ولدہ فقال انھا لا تحل لك۔ (احکام القرآن: ۳/۹۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی ایک باندی کو برہنہ کیا پھر کسی وجہ سے اس کے ساتھ حاجت پوری نہ فرمائی، بعد میں صاحبزادگان میں سے کسی نے وہ باندی مانگی تو آپ نے فرمایا کہ وہ تیرے لئے حلال نہیں رہی۔

[۷] عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ جرد جاریة ثم سألہ ایاھا بعض ولدہ فقال انھا لا تحل لك۔ (احکام القرآن: ۳/۶۲)

اسی قسم کا واقعہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا بھی ہے، انہوں نے بھی اپنے لڑکے سے فرمادیا کہ "وہ تیرے لئے حلال نہیں رہی"۔

[۸] عن عمر انہ قال: ایما رجل جرّد جاریة لہ فنظر الیہ منھا یرید ذلک الأمر فانھا لا تحل لابنہ۔ (احکام القرآن: ۳/۶۲)

ابن عمرؓ کا فتویٰ ہے کہ ''جوشخص باندی کو جماع کی نیت سے برہنہ کرے ، پھر مخصوص جگہ کو دیکھ لے تو اب وہ اس کے بیٹے کے لئے حلال نہیں رہی۔

[۹] مسروق تابعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی اسی قسم کا فتوی مروی ہے۔

عن الشعبی کتب مسروق إلی اهله قال: انظروا جاریتی فلانة فبیعوها فانی لم اصب منها الا ما حرمها علی ولدی من اللمس والنظر وهو قول الحسن والقاسم بن محمد ومجاهد وابراهیم فاتفق هؤلاء السلف علی ایجاب التحریم بالنظر والمس. (احکام القرآن: ۳/۶۲)

[۱۰] **وقولنا قول عمر وابن مسعود وابن عباس فی الاصح وعمران بن حصین وجابر وابیّ وعائشة رضوان الله علیهم أجمعین.** (فتح القدیر لابن همام: ۳/۲۱۰، ط: زکریا)

ساس کے ساتھ زنا کرنے سے (خواہ نکاح سے قبل ہو یا بعد میں ہو) بیوی کے حرام ہوجانے کا مذہب مندرجہ بالا صحابہ کرامؓ کا ہے، نیز مندرجہ ذیل اجلۂ تابعین کا بھی یہی مسلک ہے:

وجمهور التابعین کالبصری والشعبی والنخعی والاوزاعی وطاوس وعطاء ومجاهد وسعید بن المسیب وسلیمان بن یسار وحماد والثوری واسحاق بن راهویه. (فتح القدیر: ۳/۲۱۰)

وهو قول الحسن وقتاده وکذالك قول سعید بن المسیب ۔۔۔ وابی حنیفة وابی یوسف ومحمد وزفر علیہم الرحمۃ۔ (احکام القرآن: ۳/۵۱)

[۱۱] نظر ولمس سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کا مذہب مندرجہ ذیل اجلۂ تابعین کا ہے: **وهو قول الحسن والقاسم بن محمد ومجاهد وابراهیم فاتفق هٰولاء السلف علی ایجاب التحریم بالنظر وللمس.** (احکام القرآن: ۳/۵۱)

[۱۲] **من طریق مغیرة عن ابراهیم وعامر هو الشعبی فی رجل وقع علی ام امرأته۔**

قال: حرمتا علیه کلتاهما. (اعلاء السنن: ۱۱/۳۲، ط: داراحیاء التراث، بیروت)

ایک شخص نے اپنی ساس سے زنا کیا، حضرت ابراہیم نخعیؒ اور عامر شعبیؒ نے فتویٰ دیا کہ ساس اور بیوی دونوں اس کے لئے حرام ہوگئیں۔

[۱۳] **فی فتح القدیر ۔۔۔۔ عن ابن جریج (هو من اتباع التابعین) ان النبی** ﷺ **قال: فی الذی یتزوج المرأة فیغمز ولا یزید علی ذلک: لا یتزوج ابنتها.** (اعلاء السنن: ۱۱/۳۲، فتح القدیر: ۳/۲۱۲، ط: زکریا)

ابن جریجؒ حدیث بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس نے کسی عورت سے نکاح کیا، پھر اس کو بھینچا (فیغمز) اور کچھ نہیں کیا تو اب وہ شخص اس عورت کی لڑکی سے نکاح نہیں کرسکتا۔

[۱۴] **وکان ابن مسعود یقول: اذا قبلها فلا تحل له الابنة ابدا.** (اعلاء السنن: ۱۱/۳۳)

ابن مسعودؓ نے فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے شادی کرکے صرف بوسہ لے لے اور کچھ نہ کرے تاہم اب ہمیشہ ہمیش کے لئے اس عورت کی لڑکی اس کے لئے حلال نہیں رہی۔

[۱۵] **وعن ابن شهاب فی رجل تزوج امرأة فوضع یده علیها فکشفها ولم یمسها، انه لا یحل له ابنتها۔** (ایضا)

ابن شہاب زہریؒ کا فتویٰ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے شادی کرے ، پھر اس عورت پر ہاتھ رکھے اور اُس کا کپڑا کھولے اور صحبت نہ کرے تاہم اب اس کے لئے اس کی لڑکی حلال نہ رہی۔

مندرجۂ بالا نصوص سے معلوم ہوا کہ وہ رشتے جو مصاہرت کی وجہ سے حرام ہیں وہ پانچ ہیں:

(۱) اصول شوہر نسبی ورضاعی:۔

جیسے شوہر کا باپ، دادا، نانا، (جہاں تک اوپر کے درجہ کے ہوں)، اس میں عورت اصولِ شوہر کیلئے بیٹی کے مشابہ ہوجاتی ہے، اور یہ حرمت شوہر کے ساتھ عقد نکاح ہوتے ہی ثابت ہوجاتی ہے، خواہ شوہر نے اس عورت سے مقاربت کی ہو یا نہ کی ہو۔

(۲) فروعِ شوہر نسبی ورضاعی:۔

جیسے شوہر کا بیٹا، پوتا، نواسا، جہاں تک نیچے کے درجہ کے ہوں، اس میں عورت فروعِ شوہر کے لئے ماں کے مشابہ ہوجاتی ہے، اور یہ حرمت بھی نفسِ عقد ہی سے ثابت ہوجاتی ہے، اور عورت شوہر کے تمام فروع کے لئے حرام ہوجاتی ہے۔

وحرم علی المتزوج ذکرا کان او انثی نکاح اصله وفرعه علاا و نزل۔

قوله (حرم علی المتزوج) ای مرید التزویج وقوله (ذکراً کان او انثیٰ) بیان لفائدة ارجاع الضمیر الی المتزوج الشامل لهما لا إلی الرجل، فان مایحرم علی الرجل یحرم علی الانثی الا ما یختص باحد الفریقین بدلیله، فالمراد هنا ان الرجل کما یحرم علیه تزوج اصله او فرعه کذلک یحرم علی المرأة تزوج اصلها او فرعها. (الدر المختار: ۴/۱۰۰، ط: زکریا، دیوبند)

(۳) اصولِ زوجہ نسبی ورضاعی:۔

جیسے بیوی کی ماں، اور اس کی دادی، نانی، (جہاں تک اوپر کے درجہ کے ہوں) اس میں مذکورہ عورتیں شوہر کیلئے بمنزلۂ ماں کے ہوجاتی ہیں، اور حرمت بھی نفس عقد سے ثابت ہوجاتی ہے، اگرچہ زوجہ غیر موطوءۃ ہو، در مختار میں ہے؟ وَحَرُمَ بالمصاهرة بنت زوجته الموطوءة، وام زوجته وجداتها مُطلقا بمجرد العقد الصحیح، وان لم توطأ لزوجة، لما تقرر ان وَطْئَ الامهاتِ یُحرّم البنات، ونکاحُ البنات یُحرّمُ الامهات. (الدر المختار: ۴/۱۰۴، ط: زکریا، دیوبند)

(۴) فروعِ زوجہ نسبی ورضاعی:۔

جیسے بیوی کی لڑکی، یا بیوی کے لڑکے کی لڑکی، (جہاں تک نیچے کے درجہ کے ہوں) یہ سب شوہر کے لئے بمنزلۂ بیٹی کے ہوجاتے ہیں، لیکن یہ حرمت عقد صحیح ہوتے

ہی ثابت نہیں ہوتی، بلکہ بیوی سے دخول یا لمس ونظر بالشہوۃ کا پایا جانا ضروری ہے۔

قال القاری فی العمدة انما تحرم بالدخول بالام ولا تحرم بمجرد العقد. (عمدۃالقاری: ۲۰/۱۰۰)

وقال العلامة الزمخشری "فی قوله تعالی ورَبائبکم الّٰتی فی حجورکم من نسآء کم الّٰتی دخلتم بهن" واللمس ونحوه کالدخول عند ابی حنیفة. (الکشاف: ۱/۲۶۱، ط: دارالمعارف، بیروت)

قال ابن عابدین الأیة مصرحة بحرمة الربائب بقید الدخول وبعدمها عند عدمه کان ذٰلک مظنة ان یتوهم ان خصوص الدخول هنا لابد منه وان تصریحهم "بان اللمس ونحوه یوجب حرمة المصاهرة" مخصوص بماعدا الربائب لظاهر الأیة، فنقل التصریح عن ابی حنیفة بانه قائم مقام الوطئ هنا لدفع ذٰلک الوهم. (ردالمحتار: ۴/۱۰۵)

(۵) اصول وفروع نسبی ورضاعی:۔

مرد پر عورت کے اصول وفروع اور عورت پر مرد کے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں جب انہوں نے ایک دوسرے سے صحبت (زنا) کیا ہو، یا کسی ایک نے دوسرے کو شرائط معتبرہ کے ساتھ چھویا ہو، یا مرد نے عورت کی اندام نہانی کو یا عورت نے مرد کے "عضو تناسل" کو (بشرائط معتبرہ) دیکھا ہو۔

ومن زنی بامرأة حرمت علیه امها ای وان علت فتدخل الجدات بناء علی ما قدمه من ان الام هی الاصل لغة، وابنتها وان سفلت وکذا تحرم المزنی بها علی أباء الزانی واجداده وان علوا، وابنائه وان سفلوا. (فتح القدیر: ۳/۲۱۰)

ومن مسته امرأة بشهوة حرمت علیه امها وابنتها ـــــــــ ونظره الی فرجها ونظرها إلی ذکره عن شهوة. (ایضا: ۲۱۳)

چند جائز رشتے:

سوتیلی ماں کی لڑکی، سوتیلی ماں کے لڑکے کی لڑکی، سوتیلے والد کی لڑکی،

سوتیلے والد کی ماں، سوتیلی ماں کی ماں، بیٹے کی ساس، بیٹے کی بیوی کی لڑکی، ربیب کی بیوی، راب (پرورش کنندہ) کی بیوی حلال ہیں۔

(واما بنت زوجة ابيه او ابنه فحلال) وكذا بنت ابنها قال الخير الرملي: ولا تحرم زوج الام ولا امه ولا ام زوجة الاب ولا بنتها ولا ابنها ام زوجة الابن ولا بنتها ولا زوجة الربيب ولا زوجة الاب. (ردالمحتار: ۴/۱۰۵)

سالی کے ساتھ زنا کا حکم:

سالی کے ساتھ زنا کرنے سے بیوی حرام نہیں ہوتی، في الدر المختار وطئ اخت امرأته لا تحرم عليه امرأته. (ص:۱۰۹)

وفي البخاري قال عكرمة عن ابن عباس اذا زنى باخت امرأته لم تحرم عليه امرأته. (باب مايحل من النساء ومايكره: ص:۶۳۵، ط: دار ابن حزم، القاهره)

البتہ سالی سے اگر وطی بالشبہ ہو تو موطوءہ کی عدت (تین حیض) گزرنے تک بیوی سے جماع نہیں کرسکتا، اور اگر زنا کیا ہے تو جب تک سالی کو ایک حیض نہ آجائے بیوی سے جماع نہیں کرسکتا ہے، تاکہ حکماً جمع بین الاختین لازم نہ آئے۔

شامی میں ہے: قال في البحر: لو وطئ اخت امرأته بشبهة تحرم امرأته مالم تنقض عدة ذات الشبهة وفي الدراية عن الكامل: لو زنى باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حيضة. (ردالمحتار: ۴/۱۰۹)

جواب: (۲) ثبوت حرمت کے اسباب:

حرمت مصاہرت کا ثبوت مندرجہ ذیل چار سببوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے ہوتا ہے:

[۱] نکاح صحیح: اس سے بالاتفاق حرمت ثابت ہوتی ہے، البتہ فروع زوجہ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ فروع میں نکاح کے بعد دخول شرط ہے، بدائع میں ہے:

اما بنت زوجته فتحرم عليه بنص الكتاب العزيز، اذا كان دخل

بزوجته فان لم يكن دخل بها فلا تحرم لقوله: "وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم" وسواء كانت بنت زوجته فيحجره او لا عند عامة العلماء. (بدائع الصنائع: ۲/۵۳۴، ط: زکریا بکڈپو)

البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اصول زوجہ میں بھی دخول شرط ہے،

وقال مالك---------ان ام الزوجة لا تحرم على الزوج بنفس العقد مالم يدخل بنتها. (ایضا: ۲/۵۳۱)

[۲] وطی: (الف) خواہ عقد صحیح کے بعد ہو، (ب) یا عقد فاسد وباطل کے بعد ہو۔ (ج) یا زنا ہو۔

(الف) عقد صحیح کے بعد وطی کے متعلق ائمہ کا اجماع ہے کہ حرمت ثابت ہوجائے گی۔

(ب) عقد فاسد وباطل کے بعد وطی ہو تو اس میں بھی اجماع ہے کہ حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی۔

ثم حرمة المصاهرة تثبت بالعقد الصحيح وتثبت بالوطئ الحلال بملك اليمين------

وكذا تثبت بالوطئ بالنكاح الفاسد وكذا بالوطئ عن الشبهة بالاجماع. (ایضا: ۲/۵۳۵)

(ج) زنا کے متعلق حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہوجائے گی، اگرچہ دونوں اماموں کی شرائط میں معمولی اختلاف ہے، مالکی حضرات کے یہاں دوقول ہیں، لیکن معتمد قول عدم حرمت کا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک زنا سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

وبقولنا قال مالك في رواية، واحمد خلافًا للشافعي ومالك في

اخری.(فتح القدیر لابن ھمام: ۳/۲۱۰)

[۳] مس: (چھونا، جائزاً کان اوغیرہ) سے صرف احناف کے نزدیک حرمت ثابت ہوتی ہے۔

وتثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمس والنظر بدون النكاح والملك شبهته وعند الشافعي لا ثبت الحرمة بالزنا فأولىٰ ان لا تثبت بالمس والنظر بدون الملك.(بدائع: ۲/۵۳۶)

[۴] نظر: یعنی عورت کی فرج داخل یعنی اندرونی شگاف کی طرف مرد کے دیکھنے یا مرد کے ''عضو'' کوعورت کے دیکھنے (جائزاً کان اوغیرہ) سے بھی صرف احناف کے نزدیک حرمت ثابت ہوتی ہے،شوافع اس کے قائل نہیں ہیں۔(کمامرّ)

شرائطِ اسباب:

حرمت مصاہرت کے ثبوت کے لئے جو چار اسباب بیان ہوئے ان کے سبب بننے کے لئے چند شرائط ہیں،جن کو یاد رکھنا بے حد ضروری ہے، کیونکہ ان شرائط کے بغیر وہ اسبابِ حرمت نہیں بنیں گے، نیز دھوکہ بھی ان شرائط کے عدم استحضار سے ہوتا ہے، اس لئے ان کو بے غبار کرکے بیان کیا جاتا ہے، البتہ اختصار کے لئے ہم صرف مذہب حنفی کی شرائط بیان کریں گے، ان شرائط کو (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۴/۶۲) میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

[۱] پہلے بیان ہو چکا ہے کہ عقد صحیح یا فاسد یا باطل کے بعد جو وطی ہوتی ہے اس سے بالاتفاق حرمت ثابت ہوتی ہے،لیکن اس کے لئے تین شرطیں ہیں:

(الف) موطوءہ زندہ ہو۔

هذا اذا كانت حية مشتهاة ولو ماضيا اما غيرها يعني الميتة وصغيرة لم تشته فلا تثبت الحرمة بها اصلا كوطئ دبر مطلقا وكما لو افضاها.

(الدرالمختار: ۲/۱۱۰)

(ب) موطوءہ مشتہاۃ ہو: یعنی نو سال مکمل ہو چکے ہوں،فی الدر المختار وبنت سنها دون تسع ليست بمشتهاة به يفتى، (۴/۱۱۴، ط:زکریابکڈپو دیوبند) اسی طرح واطی بھی مشتہی ہو،یعنی بارہ سال مکمل ہو چکے ہوں،قال ابن عابدین ''لا بد فی كل منهما من سنّ المراهقة واقله للانثىٰ تسع، وللذكر اثنا عشر''۔(رد المحتار: ۴/۱۱۲، ط:زکریابکڈپو دیوبند)

(ج) وطی ''اگلی راہ'' میں ہو ''پچھلی راہ'' میں نہ ہو۔(کمامرّ)

(ملحوظہ) حیض ،نفاس ، احرام، روزہ ثبوت حرمت کے لئے مانع نہیں ہیں ،اس لئے حائضہ، نفاس والی عورت صائمہ اورمحرمہ کے ساتھ وطی کرنے سے بھی حرمت ثابت ہوجائیگی۔

وكذا تثبت حرمة المصاهرة لو وطئ.............او زوجته الحائض او النفساء او كان محرما او صائما.(ردالمحتار: ۴/۱۰۷)

[۲] مس (چھونے) کے سببِ حرمت بننے کے لئے آٹھ شرطیں ہیں:

(الف) کوئی حائل (آڑ) نہ ہو یا اس قدر خفیف ہو کہ ایک کی گرمی دوسرے کو پہنچنے میں مانع نہ ہو۔

قال العلائی فی الدر المختار لو بحائل لا يمنع الحرارة قال ابن عابدين في شرحه فلو كان مانعا لا تثبت الحرمة كذا في اكثر الكتب۔(۴/۱۰۸)

حیلۂ ناجزہ میں ہے: ایک شرط یہ بھی ہے کہ ایسا کپڑا حائل نہ ہو جو بدن کی گرمی محسوس ہونے کو روک دے ،پس اگر کسی نے باوجود ایسا کپڑا حائل ہونے کے کپڑے کے اوپر سے لمس کیا یا بوسہ لیا ہے تو وہ حرمت مصاہرت کا موجب نہیں۔(حاشیہ:ص/ ۹۲، ط: مکتبہ رضی، دیوبند)

(ب) وہ بال جو سر سے نیچے لٹکتے ہیں ان کو چھونے سے حرمت ثابت نہ ہوگی، راجح قول یہ ہے کہ صرف ان بالوں کو چھونے سے حرمت ثابت ہوگی جو سر سے

ملاصق یعنی ملے ہوئے ہیں، **قال العلائی فی شرح تنویر الابصار ولو لشعر علی الراس قال ابن عابدین فی ھامشه خرج به المسترسل۔(ردالمحتار:۴/۱۰۷)**

(ج) چھوتے وقت جانبین میں یا کسی ایک میں شہوت ہو، مرد کیلئے شہوت کی تعریف انتشار آلہ(اگر پہلے سے انتشار نہ ہو) یا ازدیادِ انتشار ہے (اگر پہلے سے انتشار ہو)اورعورت اور شیخ کبیر(جس کو انتشار نہ ہوتا ہو) کے لئے قلب کا لذت پانا ہے، **قال ابن عابدین قوله بشهوة ای ولو من احدهما۔وحدها فیهما تحرك آلته او زیادته به یفتی وفی امرأة ونحو شیخ کبیر تحرك قلبه او زیادته۔**(شامی:۴/۱۰۸)

(د) شہوت، چھونے کے ساتھ مقارن ہو، اگر چھونے کے بعد شہوت پیدا ہوئی تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

فی الدر المختار والعبرة للشهوة عند المس والنظر لا بعدهما۔ (۴/۱۰۸)

قال فی الفتح فلو مسّ بغیر شهوة ثم اشتهی عن ذلك المس لا تحرم علیه۔(فتح القدیر:۳/۲۱۳، ط:زکریا)

(ھ) اس شہوت کے ساکن ہونے سے قبل انزال نہ ہوگیا ہو ورنہ حرمت ثابت نہ ہوگی، کیونکہ لمس ونظر **من حیث ھو** سبب حرمت نہیں ہیں، بلکہ **من حیث انهما یفضیان الی الجماع ثم منه الی الولد** سبب ہیں، اور جب انزال ہوگیا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ یہ لمس ونظر مفضی الی الجماع نہیں رہے، کیونکہ اس لمس ونظر کے داعیہ سے جماع ناممکن ہے۔

فی الدر المختار ھٰذا اذا لم ینزل فلو انزل مع مسّ او نظر فلا حرمة به یفتیٰ، قال الشامی: لانه بالانزال تبین انه غیر مفض الی الوطء (ھدایه) قال البابرتی فی العنایة کان حکمها موقوفا الی ان یتبین بالانزال فان انزل لم تثبت والا ثبت۔(ردالمحتار:۴/۱۰۹، ط:زکریا)

(و) عورت نو سال سے کم کی نہ ہو، اور مرد بارہ سال سے کم کا نہ ہو، جیسا کہ پیچھے عبارت گزرچکی۔

(ز) اگر چھونے والی عورت ہو اور وہ شہوت کا دعویٰ کرے تو شوہر کو عورت کی خبر کے متعلق صدق کا ظنِ غالب حاصل ہوجائے، اسی طرح اگر چھونے والا مرد ہو اور شہوت کا دعویٰ کرے تو بھی شوہر کو اس کی خبر پر صدق کا ظن غالب ہونا ضروری ہے۔ **فی الدر المختار ”ثبوت الحرمة بلمسها مشروط بان یصدقها ویقع اکبر رأیه بصدقها“۔**(ردالمحتار:۴/۱۰۸)

کیونکہ اس میں شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے، اور اس کے لئے صرف دعویٰ کافی نہیں، بلکہ شوہر کی تصدیق ضروری ہے، یا پھر شرعی گواہ دومرد یا ایک مرد اور دوعورتیں ہوں تو پھر شوہر کی تصدیق کی حاجت نہ ہوگی۔ (امداد الفتاوی:۲/۳۲۰، مسئلہ: ۴۰۲، ط: زکریا، دیوبند)

اگر ثبوت شرعی نہ ہوسکے لیکن شوہر کو علم ہو تو دیانۃً حرمت ثابت ہوجائے گی، لہذا اگر خاوند کو غالب گمان ہو کہ ایسا واقعہ ضرور ہوا ہے جس سے حرمتِ مصاہرت متحقق ہوجاتی ہے تو اس کو انکار کرنا حرام ہے۔(حیلۂ ناجزہ:۹۷)

(ح) ممسوس، **(رجلا کان او امرأة)** زندہ ہو۔ **ھذا اذا کانت حیة مشتهاة۔**(الدر المختار:۴/۱۱۰)

(۳) نظر (دیکھنے) کے سببِ حرمت بننے کے لئے چھ شرطیں ہیں:

(الف) راجح قول یہ ہے کہ عورت کے ”شگاف داخل“ کی طرف دیکھنا جو ”گول“ ہوتا ہے، موجبِ حرمت ہے، اس کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ کو دیکھنے سے حرمت ثابت نہ ہوگی، اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ عورت ٹیک لگا کر بیٹھی ہو یا کوئی اور حالت ٹیک لگانے کے مانند ہو، نیز یہ بات بھی واضح رہنی چاہئے کہ فرج خارج حقیقۃً فرج ہی نہیں ہے، لفظ فرج ”شگاف“ کا حقیقی مصداق ”داخل“ ہی ہے اس لئے ”داخل“

کی طرف نظر کرنا حرمت مصاہرت کا سبب ہے، خارج کی طرف نظر کرنا حرمت کا سبب نہیں ہے، علاوہ ازیں احادیث وآثار میں لفظ فرج مطلق ہے، اور قاعدہ ہے کہ مطلق سے فرد کامل مراد لیا جاتا ہے، اس لئے یہاں بھی فرد کامل یعنی ''فرج داخل'' ہی مراد لیا جائے گا۔

اور اگر دیکھنے والی عورت ہو تو مرد کے ''خاص عضو'' ہی کو دیکھنا موجب حرمت ہے، البتہ اس کا استادہ ہونا شرط نہیں، اس کے علاوہ مرد کے بدن کے کسی اور حصہ کو دیکھنے سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

وناظرة إلى ذكره والمنظور إلى فرجها المدور الداخل ولو نظره من زجاج او ماءهي فيه۔ قال ابن عابدين: (وناظرة) اى بشهوة۔ قوله (والمنظور الى فرجها) قيد الفرج لان ظاهر الذخيرة وغيرها انهما اتفقوا على ان النظر بشهوة إلى سائر اعضائها لاعبرة به ما عدا الفرج۔۔۔۔۔۔۔۔۔لان هذا حكم مطلق بالفرج، والداخل فرج من كل وجه والخارج فرج من وجه والاحتراز عن الخارج متعذر فسقط اعتباره ولايتحقق ذلك الّا اذا كانت متكئة، بحر۔ فلو كانت قائمةاو جالسة غير مستندة لاتثبت الحرمة. (رد المحتار: ۴/۱۰۸، احکام القرآن: ۳/۶۲)

(ب) دیکھنے کے ساتھ شہوت مقارن ہو، (**كما مر من قبل**) لیکن یہاں صرف ناظر (**رجلا كان او امرأة**) میں شہوت ہونا ضروری ہے، منظور الیہ (**رجلا كان او امرأة**) میں شہوت ہونا ضروری نہیں ہے۔ **أما فى النظر فتعتبر الشهوة من الناظر.** (ردالمحتار: ۴/۱۱۳)

(ج) نفس ''شگاف داخل'' کو دیکھا ہو، اگر اس کا عکس آئینہ یا پانی میں دیکھا ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ **لاتحرم المنظور الى فرجها الداخل اذا رأه من مرأةاو ماءلان المرئي مثاله بالانعكاس لاهو.** (ردالمحتار: ۴/۱۱۰)

(د) انزال نہ ہوا ہو۔ (**كمامرّ تفصيله**)

(ھ) عورت کم از کم نو سال کی ہو اور مرد کم از کم بارہ سال کا ہو۔ (**كمامرّ**)

(و) منظور (**رجلاأو كان امرأة**) زندہ ہو۔ (**كمامرّ**)

جواب نمبر: (۳)

حرمتِ مصاہرت کے تمام مسائل نصوص قطعیۂ سے ثابت ہیں، **امهات نسائكم** میں ''اصول زوجہ'' کا ذکر ہے، **وربائبكم** میں ''فروع زوجہ'' کا تذکرہ ہے، **وحلائل ابنائكم** میں ''اصول زوج کی حرمت مذکور ہے، اور **لاتنكحوا مانكح آبائكم** میں ''فروعِ زوج'' کا بیان ہے، جن کی تفصیل پہلے عرض کی جاچکی ہے، اب صرف دو مسئلے تنقیح طلب باقی رہ جاتے ہیں:

(۱) زنا بحکم جماع ہے۔

(۲) دواعیٔ جماع یعنی لمس ونظر (خواہ جائز ہوں یا ناجائز) بحکم جماع ہیں۔

دواعیٔ جماع سے مراد صرف دیکھنا (بشرائط مذکورہ) اور چھونا (بشرائط مسطورہ) ہے اور شہوت سے بوسہ لینا، چھونے ہی میں داخل ہے، ان کے علاوہ دیگر دواعی بحکم جماع نہیں ہیں، نیز یہ بھی واضح کیا جاچکا ہے کہ یہ مذہب فقہاء اربعہ میں سے صرف احناف رحمہم اللہ کا ہے، ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں ہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے عقد صحیح سے یا اس وطی سے جو عقد صحیح کے بعد ہو یا عقد فاسد کے بعد ہو یا وطی بالشبہ ہو، لہذا زنا سے ان کے نزدیک حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی عقد صحیح سے یا عقد صحیح یا فاسد کے بعد وطی یا مقدمات وطی سے جو تلذذاً ہو اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کے نزدیک زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی عقد صحیح سے یا عقد فاسد کے بعد وطی سے اور زنا سے بھی حرمت ثابت ہوجاتی ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: **وانما قيد بالزنى لان فيه**

خلاف الشافعي۔۔۔۔۔وقال في الفتح: وبقولنا قال مالك في رواية واحمد. (رد المحتار:۴/۱۰۷، ط:زکریا)

امام مالک اور شافعیؒ عقد صحیح یا فاسد کے بعد لمس کو بحکم جماع مانتے ہیں اور نظر کے سلسلہ میں امام مالک فرماتے ہیں کہ صرف فرج داخل نہیں بلکہ اس کے علاوہ بدن کی طرف بھی شہوت سے دیکھے گا تو حرمت ثابت ہوجائیگی ،اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر نظر کے ساتھ لمس بھی شامل ہوتو حرمت ثابت ہوگی صرف نظر سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

قال ابوبكر واتفق اصحابنا والثوری ومالک والاوزاعی والليث والشافعي إن اللمس لشهوة بمنزلة الجماع في تحريم ام المرأة وبنتها۔۔۔۔۔۔ واختلف الفقهاء في النظر هل يحرم ام لا؟ فقال اصحابنا جميعا اذا نظر إلى فرجها لشهوة كان ذلک بمنزلة اللمس في ايجاب التحريم۔۔۔۔۔۔

وقال مالك: اذا نظر الى شعر جاريته تلذذًا او صدرها او ساقها او شيئ من محاسنها تلذذًا حرمت عليه امها وابنتها وقال ابى ليلى والشافعي النظر لا يحرم مالم يلمس. (احکام القرآن للجصاص:۳/۶۱-۶۲)

اس سلسلہ میں احناف کے مستدلات ماقبل میں بیان کئے جاچکے:

وہ سب اس بات کے صریح دلائل ہیں کہ دواعی بھی بحکم جماع ہیں، ان احادیث وآثار میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف تین دواعی یعنی لمس ونظر اور قُبلہ کے لئے یہ حکم ہے، اسی لئے احناف نے صرف ان تین دواعی کو بحکم جماع قرار دیا ہے۔

حرمت مصاہرت کی اصل علت جس کو جزئیات پر منطبق کیا جاسکے:۔

اجمالی دلائل کے ضمن میں نمبر: ۲، ۳، ۱۰، ۱۲، پر احادیث وآثار ذکر کئے جاچکے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمتِ مصاہرت کا ثبوت جس طرح جائز وطی سے

ہوتا ہے، حرام وطی (زنا) سے بھی ہوتا ہے، ان احادیث وآثار کے اعادہ کی حاجت معلوم نہیں ہوتی۔

اور لمس ونظر (خواہ جائز ہوں یا ناجائز) بحکم جماع ہیں، جیسا کہ بخاری شریف میں ہے: **قال ابن عباس: الدخول والمسيس واللماس هو الجماع.** (بخاری:۶۳۵، ط: دار ابن حزم، القاھرۃ) یہ دونوں مسئلے استحسانی ہیں۔

استحسان کی تعریف:

استحسان کے لغوی معنی ہیں ''کسی شئ کو اچھا اور مستحسن سمجھنا'' (**عدُّ الشيئ حَسَنًا**) اور فقہاء کی اصطلاح میں ''کسی مسئلہ کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو کسی معقول دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کا نام استحسان ہے۔

جصاص رازیؒ نے استحسان کی تعریف ''**ترک القياس الى ماهو اولىٰ منه**'' کی ہے۔ (مقدمہ نصب الرایہ:۱/۱۱، ط: دار الإیمان سہارنپور)

سرخسیؒ لکھتے ہیں: ''قیاس واستحسان درحقیقت دونوں دو قیاس ہیں، اول قیاس جلی (جو سمجھنے کے اعتبار سے واضح) اور اثر ونتیجہ کے اعتبار سے ضعیف ہوتا ہے اور ثانی قیاس خفی (جو فہم کے اعتبار سے دقیق وخفی) اور اثر ونتیجہ کے اعتبار سے قوی ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کو استحسان کہتے ہیں۔

والاستحسان في الحقيقة قياسان احدهما جلي ضعيف اثره فسمي قياسا وأخر خفي قوي اثره فسمي استحساناً اى قياسا مستحسنا فالترجيح بالاثر لا بالخفاء. (المبسوط:۱۰/۱۴۵، ط: دار الفکر، بیروت)

نص یعنی آیات قرآنی ،احادیث رسول اللہ ﷺ اور آثار صحابہ کی بناء پر کسی مسئلہ میں قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دینا استحسان کہلاتا ہے، جیسے بیع سلم کا جواز ،چونکہ سلم میں مبیع بوقت عقد موجود نہیں ہوتی ،اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو، لیکن حدیث صحیح کی بناء پر قیاس جلی کو ترک کردیا گیا ہے، یہی حال مزارعت کا ہے۔

واضح رہے کہ جہاں نص کی بناء پر قیاس جلی ترک کیا جاتا ہے، وہاں قیاس خفی کا ادراک ضروری نہیں ہے، بلکہ نص کا وجود ہی قیاس جلی کو ترک کرنے کیلئے کافی ہے، مگر جب تک قیاس خفی یعنی نص کی علت کا ادراک نہ ہوجائے حکم کا تعدیہ جائز نہیں ہے؛ بلکہ وہ حکم مورد نص پر موقوف رہے گا، اور جب قیاس خفی کا ادراک ہوجائے گا تو سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ حکم کا تعدیہ صحیح ہوگا۔

مسئلہ زیر بحث میں قیاس جلی وخفی:

بہر حال مسئلہ زیر بحث میں قیاس جلی تو یہ ہے کہ ''زنا بحکم جماع نہ ہونا چاہئے'' کیونکہ حرمتِ مصاہرت ایک نعمتِ خداوندی ہے؛ لہٰذا حلال سبب سے تو وہ حاصل ہوسکتی ہے مگر حرام سبب سے کسی طرح حاصل نہیں ہوسکتی،

لانها نعمة لِأنّ الله تعالی منّ علینا بالمصاهرة کما منّ بالنسب۔۔۔۔۔۔ولانّ الاجنبیّة بها تلحق بالامهات۔۔۔والزنا سبب للعقوبة فانّٰی یستقیم تعليق النعمة به اھ (کفایۃ مع فتح القدیر لجلال الدین کرلانی: ۳/۳۹، طزکریابکڈپو)

نیز جماع بچہ کا سبب قریب ہے، برخلاف دواعیٔ جماع اسباب بعیدہ ہیں، لہٰذا سبب بعید کو سبب قریب کے ساتھ ملحق نہ کیا جانا چاہئے۔

یہ ہے قیاس جلی، جو اثر ونتیجہ کے اعتبار سے کسی خاص فائدے کا حامل نہیں ہے، اس قیاس کو نصوص کی وجہ سے ترک کردیا گیا ہے، نصوص پہلے اجمالی دلائل کے ضمن میں ذکر کی جاچکی ہیں، اور قیاس کو چھوڑ کر نصوص پر عمل کرنے کا نام استحسان ہے، کیونکہ یہ نصوص ایک قیاس خفی پر مشتمل ہیں، جو اثر ونتیجہ کے اعتبار سے عظیم فوائد کا حامل ہے۔

حکمت وعلت کے ادراک کا طریقہ:

رہی یہ بات کہ نص قرآنی یا حدیث میں جو علت ہے اس کا ادراک کس طرح کیا جائے گا؟ تو اس ادراک کے لئے ''تنقیحات ثلاثہ'' سے کام لینا ہوگا، جو مندرجہ ذیل ہیں:

[۱] تخریج مناط، [۲] تنقیح مناط، [۳] تحقیق مناط۔

مناط کے معنی ''علت وحکمت'' یا اس ''وصف'' کے ہیں جس پر حکم کا مدار ہے، یا وہ وصف جو حکم کا باعث ہے، فقہاء کرام نص کو سامنے رکھ کر پہلے اس میں سے امکانی اوصاف نکالتے ہیں پھر ان اصاف کی تنقیح کرتے ہیں، کہ حقیقی سبب کیا ہے، اور غیر حقیقی کیا ہے، پھر جو غیر حقیقی ثابت ہوتا ہے اس کو ترک کردیتے ہیں، اور حقیقی سبب کو لے کر اس پر مسائل کی تفریع فرماتے ہیں اور اسی تفریع مسائل کا نام تحقیق مناط ہے یعنی علت جہاں جہاں پائی جائے، وہاں حکم ثابت کرنے کا نام تحقیق مناط ہے۔

حرمتِ مصاہرت کی حقیقی علت:

حرمت مصاہرت کے سلسلہ میں قرآن عزیز میں دو آیتیں ہیں، دلائل اجمالی کے ضمن میں ہم ان کی تفصیل لکھ آئے ہیں، اب ان میں تنقیح کیجئے اور سب سے پہلے امکانی اوصاف سامنے لائیے، تو وہ مندرجہ ذیل ہوسکیں گے:

[۱] نکاح محض (یعنی عقد بمعنی ایجاب وقبول) [۲] دخول محض (زنا)
[۳] نکاح بشرط دخول [۴] دخول بشرط نکاح [۵] بچہ (خواہ نکاح کے بعد پیدا ہوا ہو یا بغیر نکاح کے ہوا ہے، وغیرہ وغیرہ۔۔۔۔ اب تنقیح کیجئے، اور یہ معلوم کیجئے کہ وصف حقیقی اور علت مؤثر کیا ہے؟

(۱) عقد محض سبب نہیں ہوسکتا، کیونکہ ربیبہ میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا یعنی اگر عقد سبب حرمت ہوتا تو نکاح ہوتے ہی ربیبہ حرام ہوجاتی، حالانکہ وہ نفس عقد سے حرام نہیں ہوتی۔

(۲) دخول محض بھی سبب نہیں ہوسکتا، کیونکہ صحبت سے کوئی خاص قرب پیدا نہیں ہوتا جب تک کہ بچہ پیدا نہ ہوجائے۔

(۳-۴) دخول بشرط نکاح یا اس کا عکس بھی سبب نہیں بن سکتے، کیونکہ جب فرداً فرداً ہر ایک سبب نہیں ہے تو دونوں مجتمع ہوکر بھی سبب نہ بن سکیں گے، نفس اجتماع

سے ان میں سببیت کی شان نہیں پیدا ہوسکتی۔

(۵) البتہ بچہ سبب بن سکتا ہے،جس کی تفصیل یہ ہے کہ حرمت مصاہرت کا اصل سبب بچہ ہے،کیونکہ بچہ طرفین کا جزء ہے اس لئے کہ زوجین کے نطفہ سے اس کی تخلیق ہوئی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جزء کا جزء جزء ہوتا ہے،مثلا ہاتھ زید کا جزء ہے اور ہاتھ کا جزء انگشت ہے،لہذا انگشت زید کا جزء ہوئی۔

لان الحرمة من الزنا للبعضية وذلك في المولود نفسه لانه مخلوق من مائه. (ردالمحتار:۷/۴۱۴،ط:زکریا)

اسی طرح باپ کا جزء لڑکا ہے،اورلڑکے کا جزء اس کی ماں ہے،لہذا انگشت کی طرح لڑکے کی ماں لڑکے کے باپ کا جزء بن گئی۔

اب ذرا آگے چلئے،جس طرح انگشت کا جزء ناخن ہے اور وہ بھی زید کا جزء ہے،اسی طرح بچہ کی ماں کی ماں (ساس) بھی بچہ کے باپ کا جزء ہے،وَهَلُمَّ جَرًّا،لہذا قاعدہ یہ بنا کہ جزء کے جزء کا جزء بھی جزء ہوتا ہے،اب پوری شکل الٹ دیجئے اور مذکورہ تقریر عورت کی طرف کر لیجئے تو بچہ کا باپ بچہ کی ماں کا جزء بن جائے گا اسی طرح بچہ کا دادا بچہ کی ماں کا جزء بن جائے گا، وَهَلُمَّ جَرًّا۔

اورجزء بن جانے سے جوقرب پیدا ہوتا ہے وہ اظہرمن الشّمس ہے،اور اسی قرب کے احترام کا نام حرمت مصاہرت ہے،کیونکہ حرمتِ نکاح کے باب میں اصولِ شرعی یہ ہے کہ ''اپنے جزء سے انتفاع جائز نہیں'' نتیجۃً اصول شوہر بچہ کی ماں کا جزء ہونے کی وجہ سے اس کے لئے حرام ہوجائیں گے،اسی طرح فروع شوہر بھی بچہ کی ماں کا جزء ہونے کی وجہ سے حرام ہوں گے، نیز اصول زوجہ اور فروع زوجہ بچہ کے باپ کا جزء ہونے کی وجہ سے بچہ کے باپ پر حرام ہوں گے، خلاصہ یہ کہ بچہ ہی حرمت مصاہرت کا سبب اور علتِ حقیقی ہے۔

ولنا ان ولد الزنا بعضه فتكون محرمة عليه كولد الراشدة وهذا لان

البعضية باعتبار الماء وذلک لا يختلف حقيقة بالملک وعدم الملک فالولد المخلوق من المائين يكون بعض كل واحد منهما، قال النبي ﷺ لفاطمة رضي الله عنها هي بعضة مني والبعضية علة صالحة لاثبات الحرمة لان الانسان كما لا يستمتع بنفسه لا يستمتع بعضه. (المبسوط للسرخسی:۷/۲۰۴)

ولدعلّتِ خفی ہے اس لئے کوئی سبب ظاہر (واضح) تلاش کرناضروری ہے:

بہرحال بچہ حرمت مصاہرت کے لئے اصلی اور حقیقی علت ہے،لیکن بچہ عادۃ نوماہ کے بعد پیدا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ حرمت مصاہرت کا حکم جاری کرنے کے لئے اس قدر طویل عرصہ کا انتظار نہیں کیا جاسکتا ،اس دشواری کے حل کے لئے جب ہم شریعت مطہرہ میں غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں علت خفی ہوتی ہے وہاں سبب ظاہری کو اس کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے،مثلا بدن سے نجاست کا نکلنا ناقض وضوء ہے لیکن جب انسان سوجاتا ہے تو کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ سبیلین سے کچھ نکلا یا نہیں؟ یعنی خروج نجاست جو علت حقیقی ہے ، بحالت نوم اس کا ادراک خفی ہے، اس لئے شریعت نے خروج کی جگہ ''استرخاء مفاصل'' (جوڑوں کا ڈھیلا پڑجانا) کورکھا ، کیونکہ استرخاء مفاصل ہی سبیلین سے نجاست نکلنے کا باعث ہے،لیکن استرخاء کا ادراک بھی دشوار ہے ،لہذا استرخاء کی جگہ اس کے سبب کو یعنی ''غفلت'' کو رکھا ، اورغفلت کا ادراک بھی ہر صورت میں مشکل ہے ،اس لئے غفلت کے سبب کو یعنی نیند ''**من حيث انه يفضي الى الاسترخاء**'' کو اس کے قائم مقام کردیا، اب نقض وضوء کے تمام احکام ''نیند'' پر جاری ہوں گے، اصل سبب یعنی خروج پر حکم موقوف نہ رہے گا۔

بہرحال نقضِ وضوء میں اصلی سبب خروج کو ہٹا کر اس کی جگہ سبب ظاہری جس کا ہر شخص ادراک کرسکے کو رکھا گیا ہے، اس لئے تمام احکام اسی قائم مقام پر جاری ہوں گے، اگر کسی جگہ نیند کا وجود نہ ہو بلکہ بیداری ہی میں سبیلین سے نجاست نکلے یا بغیر نیند کے استرخاء کا تحقق ہوجائے مثلا اغماء (بیہوش ہونا) کی حالت میں تو اس وقت بھی وضوء ٹوٹ جائے گا۔

جماع علت حقیقی کا قائم مقام ہے:

زیر بحث مسئلہ میں بھی چونکہ حرمتِ مصاہرت کی علت حقیقی (بچہ) پوشیدہ علت ہے اس لئے شریعت مطہرہ نے ولد کی جگہ پر حرمت مصاہرت کا سبب وطی (جماع) کو قرار دیا، کیونکہ جماع ولد کا سبب ہے، لہذا حرمتِ مصاہرت کا مدار جماع پر ہوگا ،لیکن من حیث ھو نہیں بلکہ من حیث انہ مفض الی الولد، پس حرمت مصاہرت زنا سے بھی ثابت ہوجائیگی، کیونکہ حرام جماع بھی ولد تک مفضی ہے۔

جماع بھی سبب خفی ہے:

پھر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جماع بھی سبب خفی ہے، کیونکہ وہ دوشخصوں کا پرائیویٹ معاملہ ہے، ہرکوئی اس فعل سے واقف نہیں ہوسکتا، اس لئے شریعت مطہرہ نے جماع کی جگہ پر نکاح کو رکھا، لیکن من حیث ھو نہیں بلکہ من حیث انہ مفض الی الجماع کیونکہ نکاح داعی الی الجماع ہے، اسی بناء پر نکاح صحیح ہوتے ہی حرمت مصاہرت کی اقسام ثلاثہ میں حرمت ثابت ہوجاتی ہے اور فروع زوجہ یعنی ربیبہ کا استثناء نص کی وجہ سے ہے، ورنہ قیاساً وہاں بھی نکاح صحیح ہوتے ہی حرمت ثابت ہوجانی چاہئے تھی، ہاں البتہ نکاح فاسد سے حرمت ثابت نہ ہوگی، کیونکہ نکاح فاسد، فاسد ہونے کی وجہ سے **مفضی الی الجماع** اور **داعی الی الجماع** نہیں ہے، بلکہ **مانع عن الجماع** ہے، کیونکہ نکاح فاسد میں شریعت نے جماع ناجائز قرار دیا ہے، لیکن اگر کسی جگہ نکاح نہ پایا جائے بلکہ جماع (زنا) ہی پایا جائے تو اس سے بھی حرمت ثابت ہوجائے گی، جس طرح نیند سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ وہ استرخاء مفاصل کا سبب ہے، لیکن اگر استرخاء مفاصل کا وجود بغیر نیند کے ہوجائے، جیسے اغماء میں تو وہاں بھی وضوٹوٹ جاتا ہے ،اسی طرح نکاح سے حرمت اس لئے ثابت ہوتی تھی کہ وہ سبب جماع ہے، اب اگر کسی جگہ نکاح نہ پایا جاے بلکہ صرف جماع (زنا) یا نکاح فاسد وباطل کے بعد جماع پایا جائے تو وہاں بھی حرمت ثابت ہوجائے گی۔

لان الحرمة انما تثبت بالنكاح لكونه سبباً داعياً إلى الجماع اقامة للسبب مقام المسبب فى موضع الاحتيياط كما اقيم النوم المفضى إلى الحدث مقام الحدث فى انقاض الطهارة احتياطًا لامر الصلاة. (بدائع الصنائع: ۲/۵۳۷، ط: زکریا)

دواعی جماع بحکم جماع ہیں:

اب رہ گئے دواعئ جماع (لمس ونظر) تو وہ بھی بحکم جماع ہیں، کیونکہ یہاں بھی دوقیاس ہیں:

[۱] چونکہ دواعئ جماع ولد کے اسباب بعیدہ ہیں اس لئے ان کو ولد کے قائم مقام نہ کرنا چاہئے۔

[۲] دواعئ چونکہ جماع کے لئے اسباب قریبہ ہیں (اگرچہ ولد کے لئے اسباب بعیدہ ہیں) اس لئے دواعی کو بحکم جماع رکھنا چاہئے ،اور جب وہ جماع کے قائم مقام بن گئے اور جماع ولد کا قائم مقام ہے تو جماع بجمیع انواع واقسامہ ولد کے قائم مقام بن گیا۔

اول قیاس جلی ہے اور دوسرا قیاس خفی ہے، احناف نے قیاس خفی کو جلی پر استحساناً ترجیح دی ہے، کیونکہ حرمت کے معاملہ میں احتیاط پر عمل کرنا لازم ہے، اور احتیاط اسی صورت میں ہے کہ دواعی کو جماع کے قائم مقام رکھ کر ولد کے قائم مقام کردیا جائے۔

ولان المس والتقبيل سبب يتوصل به الى الوطئ فانه من دواعيه ومقدماته فيقام مقامه فى اثبات الحرمة كما ان النكاح الذى هو سبب الوطئ شرعاً يقام مقامه فى اثبات الحرمة الا فيما استثناه الشرع وهى الربيبة وهذا لان الحرمة تنبنى على الاحتياط فيقام السبب الداعى إلى الوطئ فيه مقام الوطئ احتياطاً. (المبسوط للسرخسی: ۴/۲۰۷، ط: دارالفکر، بیروت)

والقبلة والمباشرة فی التسبب ابلغ من النکاح فکان اولیٰ باثبات الحرمة. (بدائع الصنائع:۵۳۷/۲)

خلاصۂ بحث

خلاصۂ بحث اینکہ زنا بحکم جماع (وطی) ہے،اسی طرح دواعیٔ جماع بھی بحکم جماع ہیں،اگرچہ قیاس جلی کا تقاضہ یہ تھا کہ یہ سب امور جماع کے قائم مقام نہ ہوں، لیکن استحساناً قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دی گئی ہے، قیاس خفی یہ ہے کہ حقیقی علت ولد ہے لیکن یہ علت خفی ہے اس لئے **جماع من حیث انه مفضی الی الولد** کو ولد کی جگہ رکھا گیاہے اور دواعیٔ جماع بھی جماع کے اسباب قریبہ ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہیں، نیز زنا بھی (زنا ہونے کے پہلو سے قطع نظر کرتے ہوئے) جماع ہی ہے،اور مفضی الی الد ہے اس لئے اس سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجائے گی۔

احناف نے احادیث وآثار کی وجہ سے قیاس خفی کو ترجیح دی ہے، کیونکہ قیاس خفی اگرچہ ادراک کے اعتبار سے خفی ہوتا ہے لیکن آثار ونتائج کے اعتبار سے قوی ہوتا ہے،آئندہ ہم اثر ونتیجہ کی قوت کی وضاحت کریں گے۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ حرمتِ مصاہرت صرف انہیں چیزوں سے ثابت ہوسکتی ہے جن سے عدت ونسب ثابت ہوتے ہیں،یعنی عقد صحیح یا عقد فاسد کے بعد جماع یا وطی بالشبہ ،احناف کی رائے یہ ہے کہ ثبوت نسب کو اس سلسلہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔

وعند الشافعی علیہ الرحمۃ لا تثبت الحرمة بالتقبیل والمس عن شهوة اصلا فی الملک او فی غیر الملک۔۔۔۔۔۔بناء علی اصله ان حرمة المصاهرة تثبت بما یؤثر فی اثبات النسب والعدة ولیس للمس والتقبیل عن شهوة تاثیر فی اثبات النسب والعدة وکذلک فی اثبات الحرمة. (المبسوط للسرخسی:۲۰۷/۴)

فان قیل ان الوطئ بملک الیمین وبشبهة انما تعلق بهما التحریم لما

یتعلق بهما من ثبوت النسب والزنا لا یثبت به النسب فلا یتعلق به حکم التحریم.

(احکام القرآن للجصاص:۵۳/۳)

نیز اگر ان کو علت قرار دیا جائے تو وہ علت آثار ونتائج کے اعتبار سے ضعیف ہوگی، اور اگر جماع کو سبب وعلت بنایا جائے تو وہ آثار ونتائج کے اعتبار سے قوی ہے، اس لئے اسی کو علت بنانا مناسب ہے، کیونکہ عقد کے بعد بھی حرمت نہ آئے ایسا ہونا ممکن ہے،جیسے ربیبہ کی حرمت عقد صحیح ہونے پر بھی ثابت نہیں ہوتی،لیکن کوئی جماع ایسا نہیں ہے کہ اس کے بعد بھی حرمت نہ آتی ہو، بلکہ جہاں کہیں جماع پایا جائے گا حرمت ضرور پائی جائے گی، جیسے وطی بالشبہ یا بملک یمین یعنی باندی کے ساتھ وطی کرنا حرمت کو ثابت کرتا ہے حالانکہ وہاں عقد نکاح نہیں ہوتا، لہذا جماع ،عقد(نکاح) سے بھی زیادہ مؤکد ہوا، اس لئے وہی اس بات کا مستحق ہے کہ علت اورسبب بنے۔

ان الوطئ آکد فی ایجاب التحریم من العقد لانا لم نجد وطئاً مباحاً الا وهو موجب للتحریم وقد وجدنا عقدًا صحیحا لا یوجب التحریم وهو العقد علی الام لا یوجب تحریم البنت ولو وطئها حرمت فعلمنا ان وجود الوطئ علة لایجاب التحریم فکیفما وجد ینبغی ان یحرم مباحا کان الوطئ او محظوراً لوجود الوطئ لان التحریم لم یخرجه من ان یکون وطئا صحیحا۔

فلما اشترکا فی هذا المعنی وجب ان یقع به التحریم وایضا لا خلاف ان الوطئ بالشبهة وبملک الیمین یحرمان مع عدم النکاح. (احکام القرآن للجصاص: ۵۲-۵۳/۳)

اور جب جماع کو سبب بنادیا گیا تو پھر جائز وناجائز کا سوال باقی نہیں رہے گا، جیسے کہ فساد صوم ،فساد حج اور وجوب غسل میں حلال وحرام جماع کا فرق نہیں ہے، اسی طرح حرمت مصاہرت کے ثبوت میں بھی فرق نہ کیا جائے گا۔

(ملخصاً من ’’حرمت مصاہرۃ‘‘ للمفتی سید احمد پالن پوری، مکتبہ حجاز، دیوبند)

جواب:(۴)

مذکورہ صورت میں جب حرمت مصاہرت کا ثبوت فقہ حنفی کے اعتبار سے ہوجاتا ہو،لیکن زوجین کے درمیان علحیدگی کی صورت میں کوئی حرج لازم آتا ہوتب بھی اپنے مسلک کے خلاف کرنا اور اپنا مقصد پورا کرنے کے لئے کسی اورمسلک کا سہارا لینا جائز نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ حرام وحلال معاملہ میں احتیاط سے کام لینا چاہئے ،جیساکہ بخاری شریف میں ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے :حضرت عقبہ بن حارث ؓ نے ابواہاب کی لڑکی سے نکاح کیا تھا، ایک عورت نے آکر بیان کیا ”میں نے عقبہ کوبھی دودھ پلایاہے اور ان کی بیوی کوبھی دودھ پلایا ہے“ عقبہ نے کہا: مجھے یہ معلوم نہیں کہ تونے مجھے دودھ پلایاہے اورنہ تونے مجھ سے کبھی اس کا ذکرکیا، پھر ابواہاب کے لوگوں سے اس کی تحقیق کی ، ان لوگوں نے بھی کہا: ہم نہیں جانتے کہ اس عورت نے تمہاری بیوی کو دودھ پلایا ہے، تب حضرت عقبہ رسول اللہ ﷺ کے پاس مدینہ طیبہ حاضر ہوئے اور یہ مسئلہ دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: ”جب یہ عورت ایسا کہتی ہے تو اب وہ بیوی کیوں کرتمہارے نکاح میں رہ سکتی ہے ؟ اس وقت حضرت عقبہ ؓ نے اس عورت کو چھوڑدیا اور اس عورت نے دوسرے سے نکاح کرلیا۔ (بخاری شریف: ۲/ ۷۶۴-۷۶۵، باب شہادۃ المرضعۃ، مشکوۃ شریف: ۲۷۳-۲۷۴، باب المحرمات)

لہذا جب معاملہ حلت وحرمت کا ہوتو حرمت کی جانب کوترجیح ہوگی، جیسا کہ الاشباہ والنظائر میں ہے:

الاصل فی الأبضاع التحریم ولذا قال فی کشف الاسرار شرح فخر الاسلام: الاصل فی النکاح الحظر وابیح للضرورة انتهى، فاذاتقابل فی المرأة حل وحرمة غلبت الحرمة ولهذا لا یجوز التحری فی الفروج.(الأشباه والنظائر: الفصل الاول، القاعدة الثالثة: ۱۱۶، ط:دار العلوم دیوبند)

لہذا کسی عورت کونکاح میں رکھنے کی غرض سے دوسرے امام کے مسلک کا سہارا لینا جائزنہیں، یہ اجماع کے خلاف ہے اورنفسانی خواہش کی اتباع ہے،حضرت مفتی

محمود الحسن صاحب گنگوہیؒ ایسے ہی ایک سوال کے جواب میں تحریرفرماتے ہیں: امام شافعیؒ کے نزدیک صورت مسئولہ میں حرمت ثابت نہیں ہوتی ؛ لیکن ایک حنفی کے لئے امام شافعیؒ کے مذہب پر ایسی صورت میں عمل کرنا جائز نہیں بلکہ گناہِ کبیرہ ہے، کیونکہ اول تو حلت وحرمت کا مقابلہ ہے ، لہذا حرمت کوترجیح ہوگی ، دوسرے ایسی صورت میں غیر کے مذہب پر عمل کرنے کی ہمارے فقہاءؒ نے اجازت نہیں دی۔ (فتاوی محمودیہ: ۱۱/ ۳۸۸، ط: ڈابھیل، گجرات)

علامہ شامیؒ تحریرفرماتے ہیں:

ارتحل إلى مذهب الشافعي لعزر: ای اذا کان ارتحاله لا لغرض محمود شرعًا، لمافی التاتارخانیة: حکی ان رجلامن اصحاب ابی حنیفة خطب إلى رجل من اصحاب الحدیث ابنته فی عهد ابی بکر الجوزجانی، فأبی الا ان یترک مذهبه ، فیقرأ خلف الامام ویرفع یدیه عند الانحطاط ونحو ذلک ، فاجابه فزوجه ، فقال الشیخ بعد ما سئل عن هذه واطرق رأسه: النکاح جائز ولکن اخاف علیه ان یذهب ایمانه وقت النزع، لانه استخف بمذهبه الذی هو حق عنده وترکه لاجل جیفة منتنة.(رد المحتار: کتاب الحدود، باب التعزیر: ۶/۱۳۲، ط: زکریا)

دیکھئے شیخ وقت امام ابوبکر جوزجانیؒ نے فرمایا کہ خیرنکاح تو ہوگیا ،لیکن مجھے اس شخص کے سوء خاتمہ کا اندیشہ ہے کہ اس نے ایک عورت کی خاطر اس مذہب کے خلاف کیا اور اس مذہب کی توہین کی جس کو وہ آج تک حق سمجھتا تھا۔

حکیم الاسلام حضرت قاری محمد طیب صاحبؒ اپنی کتاب ”اجتہاد اور تقلید“ میں فرماتے ہیں:

پھر فروع میں اس قسم کی آزادی کا خوگر ہوجانے سے اصول میں بھی ایسی ہی آزادی کا آجانا غیرمستبعد نہیں رہتا، بلکہ عادةً ایسا ہورہا ہے ،حالانکہ بنص حدیث شبہات میں پڑنے والا بالآخرحرام میں پڑکر رہتاہے، بہر حال ایسا مقلد عام جو بلاتعین مختلف

ائمہ کی تقلید کا خوگر ہے وہ یقیناً نقیضین میں دائر سائر رہے گا، خواہ وہ تناقض جزئیاتی ہو یا کلیاتی، ساتھ ہی ان متخالف اجتہادات کے آثار سے اس کا روحانی مزاج بھی فاسد ہوئے بغیر نہ رہے گا، یا ہوائے نفس اس کے دین پر غالب آجائے گی یا وہ رضائے حق کا طالب نہ رہے گا یا اجماع امت کا ربقہ گلے سے نکال پھینکے گا، اور نتیجۃً فروعات کی آزادی اصول تک پہونچ جائیگی اور اصول کو بھی وہ حظ نفس اور مطلب برآری ہی کا ذریعہ بنا کر بالآخر سرے سے دین ہی کو کھو بیٹھے گا۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ امداد الفتاوی میں ایسے ہی ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: چونکہ ترک تقلید شخصی بلا ضرورت شدیدہ بدلائل صحیحہ ناجائز ثابت ہوچکی ہے، اور زید کا یہ عذر حد ضرورت شدیدہ میں داخل نہیں، لہٰذا حنفی کو اس باب میں دوسرے مذہب پر عمل کرنا جائز نہیں۔ (امداد الفتاوی: ۲/۳۰۵، باب المحرمات، ط: زکریا)

نیز حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ تحریر فرماتے ہیں:

بیٹے کی مزنیہ کو نکاح میں رکھنے کی غرض سے دسرے امام کے مسلک کا سہارا لینا بھی جائز نہیں، اجماع کے خلاف ہے اور نفسانی خواہش کی اتباع ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں، حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

یکونون فی وقت یقلّدون من یفسده وفی وقت یقلّدون من یصحّحه بحسب الغرض والهوی ومثل هذا لایجوز باتفاق الامة. (فتاوی ابن تیمیه: ۳۲/۱۰۰، کتاب النکاح، ط: مکتبہ ابن تیمیہ)

یہ لوگ ایک وقت میں اس امام کی تقلید کرتے ہیں جو نکاح کو فاسد قرار دیتا ہے اور پھر (اپنا مقصود پورا کرنے کے لئے) اس امام کی تقلید کرتے ہیں جو اسے درست قرار دیتا ہے، اور اس طرح عمل کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ (فتاوی رحیمیہ: ۴/۳۶۰-۳۶۱، ط: مکتبہ احسان، دیوبند)

دوسرے ایک سوال کے جواب میں جس میں ہے کہ اگر وہ شخص حرمت مصاہرت کو ظاہر کرتا ہے اور بیوی کو چھوڑ دیتا ہے تو اس میں سسرال والوں کی طرف سے جان کا خطرہ ہے تو کیا امام شافعیؒ کے قول پر عمل کرنا جائز ہوگا؟ حضرت جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ: مذکورہ صورت میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک چھوڑ کر امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، جہاں مسلمانوں کو کوئی شدید اجتماعی ضرورت داعی ہو (بالفاظِ دیگر عموم بلوی ہو) ایسے موقعہ پر کسی خاص مسئلہ میں کسی دوسرے امام کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہوسکتی ہے، بشرطیکہ متبحر علماء اس کا فیصلہ کریں، انفرادی رائے کا کوئی اعتبار نہیں، انفرادی ضرورت کی وجہ سے مذہب غیر کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اور خاص کر عورت کی خاطر مذہب حق کو چھوڑ نا بڑا خطرناک ہے اور اس میں سوء خاتمہ کا اندیشہ ہے، جیسا کہ شامی کی عبارت اوپر گذری۔ (فتاوی رحیمیہ: ۴/۳۶۶)

حضرت مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہیؒ ایسے ہی ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

سوال میں ہے کہ: ایسی صورت میں زید کے نکاح ثانی کی امید بالکل نہ ہو، نہ اس کی بیوی کے لئے نکاح ثانی کی امید ہو، نیز بچوں کی پرورش میں بڑی پریشانی پیش آئے، گھر کا سارا نظم درہم برہم ہوجائے، اور دوسری بات یہ کہ اس عورت کے اعزہ زید کو مانے پیٹنے کے لئے تیار ہوجائیں، اور پھر عورت خود نان ونفقہ وسکنی کی محتاج ہے، اس کا کوئی کفیل نہ ہو اور نہ خود کما کر اپنی گذر اوقات کرسکتی ہو۔

حضرت جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

زید کے لئے واجب ہے کہ اس کو آزاد کردے اور تعلق زوجیت ختم کردے، اور اگر بیوی کے لئے اور کوئی ٹھکانہ نہیں، کہیں نہیں جاسکتی، نہ دوسرا نکاح کرسکتی ہے، نیز زید کو اولاد کی پرورش کے لئے اس کی ضرورت ہے تو مجبوراً اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ

اپنی اولاد کے ساتھ رہے، اور زید اس کا خرچ برداشت کرتا رہے، مگر پورا پردہ ہونا لازم ہے، دونوں کبھی بھی تنہائی میں نہ ملیں، بے پردہ سامنے نہ آئیں، کوئی ہنسی اور بے تکلفی نہ ہونے پائے۔ (فتاویٰ محمودیہ:۱۱/ ۳۹۴-۳۹۵، ط: ڈابھیل)

خلاصہ اینکہ ماضی قریب کے کچھ مفتیانِ کرام نے بھی اس مسئلہ میں مذہب غیر پرفتویٰ دینے کو پسند نہیں فرمایا۔

لیکن پاکستان کے کچھ مفتیان کرام کی اس کے برعکس رائے ہے، بندہ مقالہ ختم کر ہی چکا تھا کہ ایک پاکستانی عالم مولانا رضوان صاحب صدر ادارۂ غفران ،راولپنڈی کی ایک تحریر ''علمی وتحقیقی رسائل'' نظر سے گذری جس میں انہوں نے پاکستان کے کچھ مفتیان کرام کی رائیوں کو جمع فرمایا ہے، خاص کر مولانا زاہد صاحب زید مجدہ (شیخ الحدیث ونائب مہتمم جامعہ اسلامیہ ،فیصل آباد) کا مقالہ ''**المشاکل الحاضرة فی حرمة المصاھرة**'' کوموضوع بحث بنایا ہے، مولانا تحریر فرماتے ہیں:

زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت ہونا نہ ہونا فقہاء کے نزدیک مختلف فیہ مسئلہ ہے، نص صریح غیر محتمل کسی کے پاس نہیں ہے، اسی طرح دواعیٔ زنا سے بھی حرمت مصاہرت کا ثبوت احتیاط وقیاس پر مبنی ہے۔

مجتہد فیہ کس کو کہتے ہیں: کسی مسئلہ میں ائمۂ اربعہ کے درمیان اختلاف موجود ہو تو اسے مجتہد فیہ تسلیم کرلینا چاہئے ،اس قسم کے مسائل میں یا تو نص موجود نہیں ہوتی یا نصوص متعارض ہوتے ہیں، یا نص محتمل ہوتا ہے (دلالۃً واثباتا) نص قطعی نہیں ہوتا یعنی جس کے معنی پر سب کا اجماع ہو۔

واضح ہو کہ زنا ومقدمات زنا سے حرمت ثابت ہونے اور نہ ہونے پر نہ قرآن مجید کی واضح دلالت ہے، نہ سنت مشہورہ موجود ہے اور نہ ہی اجماع ہے، اور اس سلسلہ میں آثار بھی متعارض ہیں، جس کی وجہ سے یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہوگیا ہے۔

مولانا زاہد صاحب زید مجدہ نے اس سلسلہ میں فریقین کے دلائل ذکر کرنے

کے بعد فرمایا کہ حنفیہ نے کسی صریح وقطعی دلیل سے اس مسئلہ کو اخذ نہیں کیا، بلکہ احتیاطی قواعد سے اخذ کیا ہے، اور دواعی ومقدمات زنا کو احتیاطا وطی کے قائم مقام کر کے حرمت کو ثابت کیا ہے جو احتیاط در احتیاط ہے، دوسری بات یہ کہ شوافع اور مالکیہ کے دلائل، احناف اور حنابلہ کے دلائل سے زیادہ صریح اور قوی ہیں۔

مولانا آگے فرماتے ہیں کہ آج کل حرمت مصاہرت کے مسئلہ میں فقہ حنفی کے مطابق فتوی دینے میں بعض اوقات بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں، جو اس مسئلہ میں تخفیف اور مذہب غیر پر فتوی کی گنجائش کی متقاضی ہے، کہ حرمت کے قول کو دفع حرج اور حصول تخفیف کے لئے ترک کر کے جواز کے قول پر فتوی دینے کی ضرورت ہے۔

اس لئے کہ بعض فقہی قواعد جیسے ''**اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام**'' وغیرہ تقاضی کرتے ہیں کہ حنفیہ کے قول کو اختیار کیا جائے ،لیکن دوسرے قواعد جیسے ''**المشقة تجلب التیسیر**'' اور ''**الضرر یزال**'' وغیرہ قواعد حلت کی جانب کو ترجیح دیتے ہیں، لہذا مفتی محمد رفیق صاحب (جامع مسجد الہلال، لاہور) فرماتے ہیں کہ: عدم ثبوت حرمت کا فتوی ضرورت کی صورت میں دیا جائے ،اور جہاں ضرورت نہ ہو وہاں ثبوت حرمت کا فتوی دے تاکہ خروج عن المذہب بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت ہی ہو۔ ایک دوسرے مفتی منظور احمد صاحب راولپنڈی تحریر فرماتے ہیں کہ ضرورت وحرج میں بھی محض احتیاط یا احتیاط در احتیاط پر اصرار مقصد شریعت اور خود حنفیہ کے اصول کے خلاف ہے، لہذا ضرورت وحرج کی صورت میں عدم حرمت کا فتویٰ دیا جائے۔

بعض اہل علم حضرات کی رائے یہ ہے کہ جس چیز کی حرمت منصوص نہ ہو بلکہ عمومی قواعد شرعیہ یا قیاس پر مبنی ہو وہ حاجت کے وقت حلال ہوجاتی ہے ،لیکن جس کی حرمت منصوص ہو وہ حاجت کے وقت حلال نہیں ہوتی۔

اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ جس کی حرمت قطعی نہ ہو بلکہ ظنی یا مکروہ تحریمی ہو وہاں حاجت کی بنیاد پر گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔

ان ہی وجوہات کی بناء پر مولانا زاہد صاحب نے بھی صرف دواعیٔ وطی کی حد

تک- خصوصاً جب کہ عمداً بھی نہ ہو- ائمہ ثلاثہ غیر حنفیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے عدم ثبوت حرمت پر فتوی کی گنجائش کی طرف اپنا رجحان ظاہر فرمایا ہے۔

مولانا رضوان صاحب بھی مولانا کی بات کی تائید فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: بندہ کی ذاتی رائے کے مطابق مستفتی کے حالات کی تحقیق کے بعد جن مجتہد فیہ صورتوں میں غیر معمولی مشکلات اور مفاسد کا تحقق ہو وہاں غیر حنفیہ کے قول کے مطابق گنجائش دی جانی چاہئے۔

لیکن اس کے ساتھ اس کا اہتمام بھی ضروری ہے کہ جواز کی گنجائش میں ایسا انداز اختیار کیا جائے کہ اس کی وجہ سے زنا اور مقدمات زنا پر عوام کو جرأت پیدا نہ ہو اور فتنوں کا سد باب رہے، مثلا اس طرح کی حرکت کے سخت گناہ اور توبہ واستغفار اور آئندہ کے لئے سختی سے بچنے اور احتیاط کا بھی حکم فرمایا جائے۔

ورنہ مذہب غیر پر فتوی دینے میں زنا اور دواعی زنا کا راستہ کھلنے کا اندیشہ ہے، کیونکہ حرمت کے خوف کی بناء پر عوام زنا اور دواعیٔ زنا سے اجتناب کرتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم بھی مولانا رضوان صاحب کے مقالہ کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ مندرجۂ ذیل امور کے بارے میں بندہ کو اتفاق ہے:

(۱) مسئلہ مجتہد فیہ ہے (۲) دلائل دونوں جانب ہیں، اور حنفیہ کا مسلک احوط ہے، (۳) دواعی بعد النکاح کی بعض صورتوں میں خاندان بھر کے لئے شدید مشکلات پیدا ہوجاتی ہیں، لیکن اس بنیاد پر عدم حرمت کا عام فتوی دینے کی اب تک ہمت نہیں ہوئی، الّا یہ کہ اہل افتاء کی ایک بڑی جماعت اس پر متفق ہوجائے جیسا کہ مفقود الخبر وغیرہ میں متفق ہوئی تھیں۔

لہذا فی الحال تو بندہ کی سمجھ میں یہی آرہا ہے کہ عام فتوی دینے کے بجائے جہاں مفتی کسی خاص واقعہ میں یہ دیکھے کہ حرمت پر فتوی دینے کے مفاسد، مذہب غیر

اختیار کرنے سے زیادہ ہیں وہاں مذہب غیر پر عمل کرنے کا مشورہ دے دے، اور وہ بھی زبانی طور پر، جیسا کہ علامہ ابن عابدینؒ نے ایسے موقع پر مرجوح قول پر عمل کرنے کا ذکر فرمایا ہے، لیکن عام فتوی دینے میں ایک تو وہ مفاسد معلوم ہوتے ہیں جن کا ذکر بعض مفتی حضرات نے اوپر فرمایا ہے، دوسرے علماء میں اس مسئلہ پر اتفاق پیدا کئے بغیر ایسا کرنے میں ایک نیا انتشار پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ (تلخیص از ''علمی وتحقیقی رسائل'' ج:۱، ص: ۳۲۶ تا ۴۶۸، ط: ادارۂ غفران، راولپنڈی)

جواب: (۵)

اگر سسر اپنے بیٹے کی بیوی کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرے، یعنی اگر سسر نے بیٹے کی بیوی کے ساتھ زنا کیا یا اس کو شہوت سے چھولیا یا بوسہ لے لیا، یا فرجِ داخل کی طرف دیکھ لیا اور ان تینوں کے جملہ شرائط متحقق ہوگئے تو اب عورت لڑکے کے لئے حرام ہوگئی، کیونکہ وہ منکوحۃ الاب کے حکم میں ہوگئی اور آیت "ولاتنکحوا مانکح اٰبآءکم" کے تحت داخل ہوکر حرام ہوگئی۔

بدائع میں ہے:

امامنکوحۃ الاب فتحرم بالنص وهو قوله "ولا تنکحوا مانکح أباؤکم من النساء" والنکاح یذکر ویراد به العقد وسواء کان الاب دخل بها او لا، لان اسم النکاح یقع علی العقد والوطئ فتحرم بکل واحد منهما علی ما نذکر. (بدائع الصنائع: ۲/۵۳۵، ط: زکریا)

حضرت امام ابوبکر جصاص رازیؒ اس آیت کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں:

فثبت بذلک ان اسم النکاح حقیقة للوطئ مجاز فی العقد فوجب اذا کان هذا علی ما وصفنا ان یحمل قوله تعالی "ولا تنکحوا مانکح أباؤکم من النساء" علی الوطئ فاقتضی ذلک تحریم من وطئها ابوه من النساء علیه، لانه لما ثبت ان النکاح اسم للوطئ لم یختص ذلك بالمباح منه دون المحظور

كالضرب والقتل ، والوطئ نفسه لايختص عند الاطلاق بالمباح منه دون المحظور بل هو على امرين حتى يقوم الدلالة على تخصيصه.(احکام القرآن للجصاص: ۳/۵۱)

چونکہ ''ولاتنکحوا'' میں ''نکاح'' ہمارے نزدیک ''وطی'' پرمحمول ہے،وطی چاہے حلال ہو یا حرام اورلمس ونظر بالشہوت بھی ہمارے نزدیک وطی ہی کے حکم میں ہے ،اس وجہ سے سسرا گر بہوں کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرے تو حرمت مصاہرت ثابت ہوجائیگی اور وہ عورت اپنے شوہر پرحرام ہوجائیگی،امام جصاص رازیؒ فرماتے ہیں:

فعلمنا ان وجود الوطئ علة لايجاب التحريم فكيفما وجد ينبغي ان يحرم مباحا كان الوطئ او محظوراً لوجود الوطئ۔(احکام القرآن::۵۳-۳/۵۲)

شامی میں ہے:

وحرم ايضا بالصهرية اصل مزنيته ، اراد بالزنا الوطئ الحرام واصل ممسوسته بشهوة ولو لشعر على الرأس بحائل لا يمنع الحرارة واصل ماسته وناظرة إلى ذكره والمنظور إلى فرجها المدور الداخل ولو نظره من زجاج او ماء هي فيه وفروعهن۔

قال ابن عابدين في هامشه: وبقولنا قال مالك في رواية واحمد۔۔۔۔

قوله (واصل ممسوسته) لان المس والنظر سبب داع إلى الوطئ فيقام مقامه في موضع الاحتياط.(الدرالمختار:۱۰۸-۴/۱۰۷،ط:زکریابکڈپو،دیوبند)

فتح القدیر میں ہے:

وبقولنا قال مالک فی روایة واحمد خلافاللشافعی ومالک فی اخر.

(ص:۲۱۲،ط:زکریا)

امام مالک کے نزدیک ایک روایت کے مطابق اور امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت ثابت نہیں ہوگی،اس لئے کہ وہ حضرات ''ولاتنکحوا'' میں نکاح کوعقد کے معنی

میں لیتے ہیں،یعنی ان کے یہاں بغیر عقد کے اسطرح کی چھیڑ چھاڑ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، چاہے عقد صحیح کے بعد ہو یا عقد فاسد کے بعد،جیسا کہ پیچھے گزرا،لہذا ان کے نزدیک وہ عورت اپنے شوہر پر حرام نہ ہوگی۔

امام شافعیؒ استدلال فرماتے ہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا:

الرجل يتبع المرأة حرامًا أينكح امّها؟او يتبع الام حرامًا اينكح بنتها؟ قال رسول الله ﷺ لا يُحرِّم الحرام الحلال، انما يحرِّم ما كان بنكاح۔۔۔(احکام القرآن:۳/۵۴)

(کہ ایک شخص حرام کے ارادے سے ایک عورت کے پیچھے پڑا ہوا ہے، اب کیا وہ اس کی ماں سے نکاح کرسکتا ہے؟ یا ایک شخص حرام کیلئے کسی عورت کی ماں کے پیچھے پڑا ہوا ہے،کیا اب وہ اس کی لڑکی سے نکاح کرسکتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا،حرمت مصاہرت نکاح ہی سے آسکتی ہے۔)

اس حدیث سے حضرت امام شافعیؒ استدلال فرماتے ہیں،لیکن اول تو اس حدیث کے جملہ طرق غیر ثابت ہیں، جصاص جو فن حدیث کے نقاد ہیں تحریر فرماتے ہیں:

فان هٰذه الاخبار باطلة عند اهل المعرفة ورواتها غير مرضيين.(احکام القرآن:۳/۵۴، مطبعہ مصطفی البانی،مصر)

فن حدیث کے ماہر علماء کے نزدیک یہ تمام روایات باطل ہیں اور ان کے راوی ناپسندیدہ ہیں۔

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ بھی فرماتے ہیں: وفي اسنادها عثمن بن عبد الرحمن الوقاصي وهو متروك.(فتح الباری:۱۱/۵۹)

ثانیاً اس میں وطی حرام (زنا) کا سوال ہی نہیں ہے، سوال صرف یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کے پیچھے پڑا ہے، یعنی اس کو دیکھتا رہتا ہے، پھسلاتا رہتا ہے، تو کیا یہ ''حرام'' حرمت مصاہرت کو ثابت کرے گا؟ آپ ﷺ نے اسی سوال کے متعلق جواب عنایت فرمایا ہے کہ اس سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، صرف وہ پیچھے پڑنا حرمت ثابت کرتا ہے جو نکاح سے ہو، چنانچہ کوئی کسی عورت کے پیچھے پڑے اور اس سے نکاح کرلے تو نکاح ہوتے ہی حرمت ثابت ہوجائے گی۔

ولو ثبت لم یدل علی قول المخالف لان الحدیث الاول انما ذکر فیه، الرجل یتبع المرأة ولیس فیه ذکر الوطئ فکان قوله ﷺ لا یحرم الّا ما کان بنکاح جوابًا عما سأله من اتباع المرأة وذلك انما یکون بان یتبعها نفسه فیکون منه نظراً الیها مراودتها علی الوطئ ولیس فیه اثبات الوطئ فاخبر ﷺ: ان مثل ذلک لا یوجب تحریماً وانه لا یقع التحریم الا ان یکون بینهما عقد نکاح ولیس فیه للوطئ ذکر۔ (احکام القرآن: ۳/۵۴)

واما الحدیث فقد قیل: انه ضعیف، ثم هو خبر واحد مخالف للکتاب ولئن ثبت فنقول: بموجبه لان المذکور فیه هو الاتباع لا الوطئ واتباعها ان یراودها عن نفسها وذا لا یحرم عندنا اذ المحرم هو الوطئ ولا ذکر له فی الحدیث. (بدائع الصنائع: ۲/۵۳۷، ط: زکریا)

حضرت ابن عباسؓ کا مذہب:

دوسری بات قابل ذکر یہ ہے کہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص ساس کے ساتھ زنا کرے تو اس سے بیوی حرام نہیں ہوتی۔

قال البخاری رحمه الله فی باب ما یحل من النساء وما یحرم من کتاب النکاح قال عکرمة عن ابن عباس اذا زنی بها لا تحرم علیه امرأته ووصله البیهقی بلفظه "فی رجل غشی ام امرأته لا تحرم علیه امرأته . (فتح الباری: ۱۱/۵۹، عمدة

القاری: ۲۰/۱۰۲)

لیکن حضرت ابن عباسؓ ہی سے اس کے خلاف بھی فتویٰ مروی ہے۔

قال البخاری فی صحیحه ویذکر عن ابی نصر انّ ابن عباس حرمه اهـ ووصله الثوری رحمه الله فی جامعه من طریقه ولفظه انّ رجلا قال انه اصاب ام امرأته فقال له ابن عباس حرمت علیك امرأتك وذلك بعد ان ولدت منه سبعة اولاد کلهن بلغ مبلغ الرجال. (فتح الباری: ۱۱/۶۰، ط: دار المصطفی البانی، بمصر، عمدة القاری: ۲۰/۱۰۲، ط: دارالفکر، بیروت)

خلاصہ اس کہ ایک شخص کے سات لڑکے ہتھیار باندھنے کے قابل ہوگئے تھے اس کے بعد بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کی بیوی سے تفریق کرادی، کیوں کہ (قبل نکاح) اس نے ساس سے ناجائز انتفاع کیا تھا۔

لہٰذا جب حضرت ابن عباسؓ کے دونوں فتووں میں تعارض ہوگیا تو دونوں روایتیں ساقط الاعتبار ہوگئیں۔

قلتُ: اختلفت الروایة عن ابن عباس رضی الله عنه فاحدی الروایتین هذه، والأخری ما فی الفتح الباری، قوله ویذکر عن ابی نصر عن ابن عباس۔۔۔۔ الخ۔۔ ۔۔۔۔۔۔ فتساقطا للتعارض علی ما ثبت بالمرفوع یقدم علی الموقوف وایضا: فان المحرم راجح علی المبیح حین لم یمکن التطبیق. (اعلاء السنن: ۱۱/۳۰، ط: دار احیاء التراث بیروت)

نیز مذکورہ صورت میں بہو کے اپنے شوہر پر حرام ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ شوہر بھی اس کی تصدیق کرے یا اس کو اس کی سچائی کا غالب گمان ہو، جیسا کہ ماقبل میں مس اور لمس کی شرائط میں سے (ز) میں گزرا، اگر شوہر عورت کے بیان کی تصدیق کردے تو دونوں میں تفریق کردی جائیگی، اور اگر شوہر تصدیق نہ کرے تو عورت سے گواہ طلب کئے جائیں گے، اگر گواہ نہ ہوں یا ان میں شرائط شہادت نہ ہوں تو خاوند

سے حلف لیا جائیگا، اگر وہ قسم کھالے کہ ایسا کچھ نہیں ہوا ہے تو پھر تفریق نہ کی جائیگی،لیکن اس عورت کے لئے جائز نہیں کہ اپنے اختیار سے شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے، بلکہ خلع وغیرہ کے ذریعہ اپنے آپ کو اس سے علیحدہ کرنے کی کوشش کرے، جب کہ وہ حقیقت میں بھی اپنے دعوے میں سچی ہو، اور اگر شوہر قسم کھانے سے انکار کردے تو دونوں میں تفریق کردی جائیگی۔

هذا وثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها او يقع في اكبر رايه صدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في مسه اياه: لاتحرم على ابيه وابنه الا ان يصدقاه او يغلب على ظنهما صدقه ثم رأيت عن ابي يوسف انه ذكر في الأمالي ما يفيد ذلک قال: امرأة قبلت ابن زوجها وقالت كان عن شهوة إن كذبها الزوج لا يفرق بينهما ولو صدقها وقعت الفرقة. (فتح القدير: ۳/۲۱۳، ط: زکریا)

فتاویٰ شامی میں ہے:

وان دعت الشهوة في تقبيله او تقبيلها ابنه وانكرها الرجل فهو مصدق لا هي الا ان يقوم اليها منتشرا آلته فيعانقها لقرينة كذبه او ياخذ ثديها او يركب معها او يمسها على الفرج او يقبلها على الفم قاله الحدادي وفي الفتح يتراءى الحاق الخدين بالفم وفي الخلاصة قيل له ما فعلت بأم امرأتک فقال جامعتها تثبت الحرمة ولا يصدق انه كذب ولو هازلا۔ قال ابن عابدين (فهو مصدق) لانه ينكر ثبوت الحرمة والقول للمنكر۔ وقال: (ولا يصدق انه كذب) أى عند القاضى، اما بينه وبين الله تعالى ان كان كاذبًا فيما أقر لم تثبت الحرمة.

(الدرالمختار: ۴/۱۱۵، ط: زکریا)

مذکورہ عبارت سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ اگر عورت اپنے دعوے میں حقیقت میں سچی ہو لیکن شوہر عورت کی بات کی تصدیق نہ کرے اور قاضی عدم حرمت کا فیصلہ کرے، تو بھی فیما بینہ وبین اللہ دونوں میں حرمت ثابت ہوجائیگی، لہذا عورت کو

چاہئے کہ جہاں تک ہوسکے شوہر کو اپنی ذات پر قدرت نہ دے اور کسی بھی طرح اپنے آپ کو اس سے علیحدہ کرنے کی کوشش کرے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ دہن اور رخسار پر بوسہ دینے اور شرمگاہ اور عضو مخصوص چھونے اور پستان چھونے کے دعوے میں شہوت کا انکار قبول نہ کیا جائے گا، اور پیشانی اور سر وغیرہ پر بوسہ دینے اور باقی بدن کو چھونے میں اگر شہوت کا انکار کرے تو قبول کیا جائے گا، اور حرمت ثابت نہ ہوگی، الّا یہ کہ شہوت کا علم قرائن سے ہوتا ہو تو حرمت ثابت ہوجائیگی۔

صاحب فتح القدیر نے اس سلسلہ میں ایک اصول بیان کیا ہے کہ دعوی اگر ظاہر کے موافق ہو تو اس کو قبول کیا جائیگا اور اگر ظاہر کے خلاف ہو تو اس کو رد کردیا جائے گا۔

والحاصل ان الدعوى اذا وافقت الظاهر قبلت والا ردّت، فيراعى الظهور. (فتح القدير: ۳/۲۱۴، ط: زکریا)

جواب نمبر: (۶)

سسرال سے میکے آنے والی بیٹی اگر اپنے باپ کی پیشانی کو بوسہ دے یا باپ بیٹی کی پیشانی پر بوسہ دے تو اس صورت میں عام طور پر شہوت کا جانبین میں سے کسی کو وہم وگمان بھی نہیں ہوتا، اس لئے حرمت مصاہرت کا فتوی نہیں دیا جائیگا، الّا یہ کہ کوئی خود شہوت کا دعوی کرے، اگر بیٹی دعوی کرتی ہے اور باپ انکار کرتا ہے تو باپ ہی کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ وہ ثبوت حرمت کا منکر ہے، اور منکر ہی کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، اور اگر باپ ہی شہوت کا دعوی کرے تو تو پھر باپ پر بیٹی کی ماں حرام ہوجائیگی۔

اور اگر بیٹی باپ سے چمٹ جاتی ہے، یعنی معانقہ کرتی ہے تو اس میں بھی عام طور پر جانبین میں شہوت نہیں ہوتی، لہذا جب تک شہوت پر کوئی قرینہ یا شہادت نہ ہو اس وقت تک حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی، جیسا کہ شامی کی عبارت ابھی پچھلے صفحہ پر

گزری۔

اور اگر یہ ہی عمل لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ کرتی ہے یعنی ، پیشانی کو بوسہ دینا یا معانقہ کرنا تو اس سے احتیاط کرنی چاہئے ، اس لئے کہ اگر چہ بھائی بہنوں میں عام طور پر شہوت کا تصور نہیں ہوتا ، لیکن شیطان کبھی بھی فتنہ میں مبتلاء کرسکتا ہے، اس لیے ایسے امور میں احتیاط ضروری ہے ، البتہ اس میں حرمت مصاہرت کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے ، کیونکہ یہاں تو پہلے سے ہی حرمت نسبیہ موجود ہے، اور بھائی بہن کے اس فعل کا اثر ماں ، باپ کے رشتہ پر بھی نہیں پڑے گا ، اسلئے کہ زانی پر مزنی بہا کے اصول وفروع اور مزنی بہا پر زانی کے اصول وفروع تو حرام ہوتے ہیں ، لیکن ان دونوں کے اصول وفروع میں آپس میں حرمت ثابت نہیں ہوتی ، جیسا کہ فتاوی شامی میں ہے ۔

(وحرم ايضا بالصهرية اصل مزنيته) ------------------ ويحل لاصول الزاني وفروعه اصول المزني بها وفروعها۔ (ردالمحتار: ۴/۱۰۷، ط: زکریا)

جواب نمبر: (۷)

اگر کوئی باپ اپنی مشتہات بیٹی کی پیشانی پر بوسہ دیتا ہے اور یہ دعوی کرے کہ میں نے شہوت کے ساتھ بوسہ نہیں دیا ہے تو اس کے دعوی کو قبول کیا جائیگا ، جب تک کہ اس کے دعوے کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو ، جیسا کہ ماقبل میں شامی کی عبارت میں گزر چکا ، لیکن اگر باپ اپنی مشتہات بیٹی کے چہرہ کو چومتا ہے اور عدم شہوت کا دعوی کرتا ہے تو کتب فتاوی کی عبارت سے تو یہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ عدم شہوت کے دعوے کو قبول نہیں کیا جائے گا ، جیسا کہ پیچھے شامی کی عبارت گذری ، اسی طرح فتاوی ہندیہ میں ہے :

وكان الشيخ الامام الاجل ظهير الدين المرغيناني يفتي بالحرمة في القبلة في الفم والخد والرأس وان كان على مقنعة۔ وكان يقول لا يصدق في انه لم يكن بشهوة. (الهنديه: ۱/۲۷۶، ط: زکریا)

لیکن میرا خیال ہے کہ یہ تمام عبارتیں عام مرد اور عورت پر دلالت کرتی ہے ، باپ ، بیٹی کے بارے میں عدم شہوت کے دعوے کو قبول کر لینا چاہیے ، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی ظاہری قرینہ نہ ہو ، اس لیئے کہ باپ ، بیٹی کا رشتہ ہی ایک قرینہ ہے کہ ان کے درمیان شہوت کا تصور نہ ہو ، لہذا جب تک کوئی ظاہری قرینہ شہوت پر دلالت کرنے والا موجود نہ ہو اس وقت تک عدم شہوت کے دعوے کو قبول کر لینا چاہئے اور عدم حرمت کا حکم لگانا چاہئے ۔

جیسا کہ فتح القدیر میں ہے :

وقال القاضي الامام: يصدق في جميع المواضع، حتى رأيته أفتى في المرأة اذا اخذت ذكر الختن في الخصومة فقالت كان عن غير شهوة انها تصدق اهـ۔ ولا اشكال في هذا، فان وقوعه في حالة الخصومة ظاهر في عدم الشهوة.

(فتح القدیر: ۳/۲۱۳-۲۱۴، ط: زکریا)

دیکھئے عام حالات میں مس ذکر میں عدم شہوت کا قول معتبر نہیں ہوتا ، اس لیے کہ مس ذکر عام حالات میں شہوت کے ساتھ ہی ہوتا ہے ، لیکن حالت خصومت میں عدم شہوت کے دعوے کو قبول کیا جائے گا ، اس لیے کہ حالت خصومت یہ عدم شہوت پر ظاہری قرینہ ہے ، اسی طرح یہاں پر بھی کہ باپ ، بیٹی کا رشتہ بھی عدم شہوت پر ایک ظاہری قرینہ ہے ، اس لئے چہرہ پر بوسہ دینے کے باوجود عدم شہوت کے قول کو قبول کیا جائے گا ، الا یہ کہ کوئی ظاہری قرینہ اس کے خلاف پر دلالت کرنے والا موجود ہو ، جیسا کہ شامی میں ایک قول ایسا بھی ہے :

(ولو على الفم) - والمعنى: حرمت امرأته اذا لم يظهر عدم اشتهاء، وهو صادق بظهور الشهوة او بالشك فيها، اما اذا ظهر عدم الشهوة فلا تحرم ولو كانت القبلة على الفم۔ (ردالمحتار: ۴/۱۱۳، ط: زکریا)

لیکن باپ کو اپنی مشتہات بیٹی کو بوسہ دینے یا معانقہ کرنے میں احتیاط کرنی چاہئے ، مبادا کہیں شیطان ورغلائے اور بسابسایا گھر اجڑ جائے ۔

جواب نمبر:(۸)

مس بالشہوۃ یا نظر الی الفرج بالشہوۃ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ یہ فعل بالقصد کیا جائے! بےخبری، جہالت یا بھول سے یہ حرکت ہوجائے تو بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، **فی الدر المختار ولا یفرق فیما ذکر فی اللمس والنظر بشھوۃ بین عمدٍ ونسیان وخطاء واکراہ** .(الدر المختار :۴/۱۱۲، ط:زکریا)

بعض حضرات کہہ دیتے ہیں کہ اس میں ہمارا کیا قصور؟ تو بات یہ ہے کہ حرمت مصاہرت کے ثبوت کا مدار کسی کے قصور پر نہیں ہے، آپ کا قصور کچھ بھی نہیں، تاہم حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، ثبوت حرمت کا مدار سبب پر ہے، جب سبب پایا گیا تو مسبب بھی پایا جائے گا، اگر کوئی شخص بھول سے یا جہالت سے یا بےخبری میں زہر کھالے تو کیا وہ مرے گا نہیں؟ آخر اس کا کیا قصور جو مرگیا؟ وجہ صرف یہ ہے کہ زہر کھانا سبب موت ہے، قصور وعدم قصور کو موت میں دخل نہیں ہے، سبب کے پائے جانے پر مسبب ضرور پایا جائے گا۔

لہذا اگر کسی نے بیوی کو مجامعت کے لئے اٹھانا چاہا اور غلطی یا بھول سے بیوی کی مشتہاۃ لڑکی کو ہاتھ لگ گیا اور مس کے جملہ شرائط پائے گئے، یا عورت نے شوہر کو اٹھانا چاہا اور اندھیرے کی وجہ سے یا بھول سے شوہر کے لڑکے سے اس کا ہاتھ لگ گیا اور مس سے حرمت ثابت ہونے کی تمام شرائط پائی گئیں تو حرمت ثابت ہوجائے گی، یعنی بیوی شوہر کے لئے حرام ہوجائے گی۔ **فی الدر المختار، فلو ایقظ زوجتہ او ایقظتہ ھی لجماعھا فمست یدہ بنتھا المشتھاۃ او یدھا ابنہ حرمت الام ابداً**.(الدر المختار :۴/۱۱۲، ط:زکریا)

لیکن اگر مس کی تمام شرائط نہیں پائی گئیں تو حرمت ثابت نہیں ہوگی، یعنی اگر بیٹی کو ہاتھ لگاتے ہی ہٹالیا کہ یہ تو لڑکی ہے، بیوی نہیں اور کوئی شہوت پیدا نہیں ہوئی، یا

اگر پہلے سے شہوت تھی اور ہاتھ لگانے سے شہوت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا تب بھی حرمت ثابت نہ ہوگی، اور یہ کہ اگر شہوت پیدا ہوئی تو وہ چھونے کے ساتھ مقارن ہو، لہذا اگر چھونے کے بعد شہوت پیدا ہوئی یا چھونے کے بعد شہوت میں اضافہ ہوا تو بھی حرمت ثابت نہ ہوگی، اور اسی طرح اس شہوت کے ساکن ہونے سے پہلے انزال نہ ہوا ہو، وغیرہ وغیرہ یہ تمام تفصیل مس کی شرائط میں پیچھے گذر چکی ہیں لہذا اگر شرائط پائی گئیں تو حرمت ثابت ہوگی ورنہ نہیں۔

لہذا بڑی اولاد کے سونے کی جگہ علیحدہ رکھی جائے، یا پھر مکمل احتیاط سے کام لیا جائے۔ حیلۂ ناجزہ میں ہے کہ۔۔۔

”خاوند کو بیوی کے اصول وفروع مؤنث سے اور عورت کو مرد کے اصول وفروع مذکر سے سخت احتیاط لازم ہے، (وفی حاشیۃ یعنی نہ ایسی حرکاتِ شنیعہ کا قصداً ارتکاب کرے، نہ ایسا کوئی کام کرے جس میں کوئی احتمال ہو، مثلاً بیوی جس کمرے میں لیٹتی ہے اگر وہاں دوسری مستورات بھی ہوں تو جب تک اس کو جگا کر اور بات چیت کرکے پورا یقین نہ ہوجائے کہ یہ بیوی ہے اس وقت تک ہاتھ ہرگز نہ لگائے، پلنگ معین ہونے وغیرہ کو ہرگز کافی نہ سمجھے، کہ اس میں بعض مرتبہ غلطی ہوجاتی ہے۔(الحیلۃ الناجزۃ:ص:۹۲،ط: مکتبہ رضی،دیوبند)

جواب نمبر:(۹)

اس سوال کا جواب بعینہ وہ ہی ہے جو سوال نمبر ۷ کا جواب گذرا، یعنی مذکورہ صورت میں اگر ماں یا بیٹا عدم شہوت کا دعوی کرے تو ان کے دعوے کو قبول کرلینا چاہئے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی ظاہری قرینہ نہ ہو، اس لئے کہ ماں، بیٹے کا رشتہ ہی ایک قرینہ ہے کہ ان کے درمیان شہوت کا تصور نہ ہو، لہذا عدم حرمت کا حکم لگانا چاہئے، لیکن ماں کو اپنے مشتہات بیٹے کو بوسہ لینے میں احتیاط کرنی چاہئے۔

جواب نمبر:(۱۰)

مذکورہ صورت میں جب فحش چیزیں دیکھنے کی وجہ سے اس کی شہوت ابھری ہوئی تھی، اور اسی حالت میں وہ اپنی ماں یا بیٹی کو بلا حائل چھولیتا ہے، تو اس شہوت کی وجہ سے تو حرمت ثابت نہیں ہوگی اس لئے کہ شہوت اس عورت پر ہے جس کو فحش فلم میں دیکھا ہے اور چھوا ماں یا بیٹی کو ہے، لیکن اگر ماں یا بیٹی کو چھونے کے ساتھ ہی اس کی شہوت میں اضافہ ہوتو پھر حرمت ثابت ہوجائیگی، جیسا کہ یہ تمام شرائط مس کی شرائط کے ذیل میں ذکر کی جاچکی ہیں۔

والعبرة للشهوة عند المس والنظر لابعدهما وحدها فيهما تحرك آلته او زيادته به يفتىٰ۔ قال ابن عابدين في هامشه۔ (والعبرة) قال في الفتح: وقوله (بشهوة) في موضع الحال، فيفيد اشتراط الشهوة حال المس فلو مس بغير شهوة ثم اشتهى عن ذلك المس لا تحرم عليه وكذلك في النظر كما في البحر، فلو اشتهى بعدما غض بصره لاتحرم۔

اور آگے فرماتے ہیں: **قال في الفتح : وفرع عليه ما لو انتشر وطلب امرأة فأولج بين فخذى بنتها خطأً لاتحرم امها مالم يزدد الانتشار** ۔(شامی : ۴/۱۰۸-۱۰۹، ط:زکریا)

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ جس کو چھوئے یا جس کی فرج داخل کی طرف دیکھے، شہوت بھی اسی پر ہونی چاہئے، اگر شہوت دوسری عورت پر ہوتو حرمت ثابت نہیں ہوگی، جیسا کہ شامی میں ہے:

قلت: ويشترط وقوع الشهوة عليها لا على غيرها، لما في الفيض لو نظر إلى فرج بنته بلا شهوة فتمنى جارية مثلها، فوقعت له الشهوة على البنت، تثبت الحرمة، وان وقعت على من تمناها فلا۔ (ردالمحتار: ۴/۱۰۸، ط:زکریا)

لہٰذا اگر شہوت صرف فلم دیکھنے کی وجہ سے ہوئی ہے اور ماں، بیٹی کو چھونے کی وجہ سے نہیں ہوئی اور چھونے کی وجہ سے اضافہ بھی نہیں ہوا تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔

جواب نمبر: (۱۱)

کسی عورت کی ایسی فحش ویڈیو دیکھنا کہ جس میں اس کے تمام پوشیدہ اعضاء واضح نظر آتے ہو اور اس سے شہوت بھی ابھرے تو بھی حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی، اگرچہ عورت کی فرج داخل بھی صاف نظر آجائے، اس لیے کہ نظر کی شرائط میں پیچھے گذرا کہ نفس شگاف داخل کو دیکھا ہو، اگر اس کا عکس آئینہ یا پانی میں دیکھا ہوتو حرمت ثابت نہ ہوگی، جیسا کہ شامی کی عبارت پیچھے گذر چکی ہے، اسی طرح فتح القدیر میں ہے:

النظر من وراء الزجاج إلى الفرج محرّم، بخلاف النظر في المرآة، ولو كانت في الماء فنظر فيه فرأى فرجها فيه تثبت الحرمة، ولو كانت على الشط فنظر في الماء فرأى فرجها لا يحرم، كأن العلة والله اعلم ان المرأى في المرآة مثاله لا هو۔۔۔۔ وعلى هذا فالتحريم به من وراء الزجاج بناء على نفوذ البصر منه فيرى نفس المرأى بخلاف المرآة والماء، وهذا ينفي كون الابصار من المرآة ومن الماء بواسطة انعكاس الاشعة والالرأه بعينه بل بانطباع مثل الصورة فيهما۔ (فتح القدیر: ۳/۲۱۵، ط: زکریا)

اور فحش ویڈیو میں فرج داخل کی طرف دیکھنا آئینہ اور پانی میں دیکھنے کے مانند ہی ہے، کہ جس طرح آئینہ اور پانی میں اس کا عکس نظر آتا ہے نہ کہ نفس فرج، اسی طرح ویڈیو میں بھی عکس نظر آتا ہے نہ کہ نفس فرج، اس لیے ویڈیو میں کسی عورت کی فرج کو شہوت کے ساتھ دیکھنے سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

حرمت مصاہرت ثابت ہونے سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے اور دوسری جگہ نکاح کیلئے متارکت قولی ضروری ہے:

جن صورتوں میں بیوی سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے، ان تمام صورتوں میں نکاح ختم نہیں ہوتا بلکہ فاسد ہوتا ہے، اس لئے خواہ کتنا ہی عرصہ گزر جائے وہ عورت دوسری جگہ نکاح نہیں کرسکتی، دوسری جگہ نکاح اسی صورت میں کرسکتی ہے کہ

شوہر کی طرف سے ''متارکتِ قولی پائی جائے، یعنی شوہر کہے کہ میں نے تجھے چھوڑ دیا یا میں نے تیری راہ کھلی کردی یا یوں کہہ دے کہ میں نے تجھے طلاق دے دی، (اوبمعناہ) متارکتِ فعلی یعنی عزمِ ترکِ زوجہ کافی نہیں۔ یا پھر دوسری صورت یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے تفریق واقع ہوجائے، اور اس کے بعد عورت عدت گزارے، جب کہیں جاکر دوسری جگہ نکاح کرنا جائز ہوگا: **قال محمد رحمۃ اللہ علیہ فی الاصل: النکاح لایرتفع بحرمۃ المصاہرۃ والرضاع بل یفسد۔** (رد المحتار: ۴/۱۱۴، ط: زکریا)، لہٰذا اگر کوئی واقعہ ایسا ہوجائے تو عورت کو بھی لازم ہے کہ اپنے خاوند کے پاس ہرگز نہ رہے، اور مرد کے ذمہ بھی واجب ہے کہ فوراً اس عورت کو الگ کردے۔

ایک صورت میں متارکتِ فعلی بھی جائز ہے:

البتہ اگر قبل الدخول حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجائے تو متارکتِ قولی کے ضروری ہونے میں اختلاف ہے، بعض نے متارکتِ فعلی مع عزم عدم عود کو بھی کافی کہا ہے، (عزم عدم عود کے سوا متارکتِ فعلی کا کوئی اعتبار نہیں) اور بعض نے اس صورت میں بھی متارکتِ قولی کو لازم کہا ہے، عبارات فقہاء سے قولِ اول کو ترجیح معلوم ہوتی ہے، مگر احتیاط قولِ ثانی میں ہے۔

قولہ الا بعد المتارکۃ: ای وان مضی علیہا سنون کما فی البزازیۃ وعبارۃ الحاوی الا بعد تفریق القاضی او بعد المتارکۃ وقد علمت ان النکاح لا یرتفع بل یفسد وقد صرحوا فی النکاح الفاسد بان المتارکۃ لاتتحقق الا بالقول، ان کانت مدخولا بہا کترکتک او خلیت سبیلک واما غیر المدخول بہا فقیل تکون بالقول۔ وبالترک علی قصد عدم العود الیہا وقیل لا تکون الا بالقول فیہما، حتی لو ترکہا ومضی علی عدتہا سنون لم یکن لہا ان یتزوج بأخر. (رد المحتار: ۴/۱۱۴، ط: زکریا)

اگر شوہر متارکت نہ کرے تو؟:

لیکن اگر خاوند بے دینی اختیار کرے اور عورت کو الگ نہ کرے تو عورت کو قاضی کے پاس فریاد کرکے تفریق کا حکم حاصل کرنا چاہئے، اور جس علاقہ میں قاضی نہ ہو وہاں اگر کوئی مسلمان حاکم، حکومت وقت کی جانب سے ایسے معاملات میں تفریق کا اختیار رکھتا ہوتو اس کے پاس مقدمہ پیش کرے، ورنہ مسلکِ مالکیہ کے مطابق بدرجۂ مجبوری جماعت مسلمین سے رجوع کیا جائے۔ (الحیلۃ الناجزۃ: ص:۹۴، ط: مکتبہ رضی، دیوبند)

خلاصہ بحث

جواب (۱) حرمتِ مصاہرت کے تمام مسائل نصوص قطعیۂ سے ثابت ہیں، امہات نسائکم میں ''اصول زوجہ'' کا ذکر ہے، وربائبکم میں ''فروع زوجہ'' کا تذکرہ ہے، وحلائل ابنائکم میں ''اصول زوج کی حرمت مذکور ہے، اور لاتنکحوا مانکح آبائکم میں ''فروعِ زوج'' کا بیان ہے، اور احادیث اور آثار صحابہ وتابعین سے بھی زنا اور لمس ونظر بالشہوت سے حرمت کا ثبت ملتا ہے جوصفحہ نمبر: ۶-۷ اور ۸ پر ذکر کئے جاچکے ہیں۔

جواب (۲) حرمت مصاہرت کا ثبوت احناف کے نزدیک چار سببوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے ہوتا ہے:

(۱) نکاح صحیح، (۲) وطی: خواہ جائز ہو یا ناجائز، (۳) مس (چھونا) بالشہوت، (۴) نظر الی فرج الداخل بالشہوت۔

نکاح صحیح سے بالاتفاق حرمت ثابت ہوتی ہے، البتہ فروع زوجہ اس سے مستثنی ہے کہ اس میں دخول شرط ہے، اور وطی حرام (زنا) میں امام احمدؒ احناف کے ساتھ ہیں، اگرچہ دونوں اماموں کی شرائط میں معمولی اختلاف ہے، مالکی حضرات کے یہاں دوقول ہیں، لیکن معتمد قول عدم حرمت کا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک زنا سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اور لمس ونظر بالشہوت سے صرف احناف کے نزدیک حرمت ثابت ہوتی ہے، ائمۂ ثلاثہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

جواب (۳) حرمت مصاہرت کی حقیقی علت ولد (بچہ) ہے،لیکن یہ علت خفی ہے اس لئے جماع **من حیث انه مفضی إلی الولد** کو ولد کی جگہ رکھا گیا، اور دواعیٔ جماع بھی جماع کے اسباب قریبہ ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہے ،لہذا اب علت ہوئی جماع **من حیث انه مفضی إلی الولد** اور دواعیٔ جماع ،جس سے نکاح اور لمس ونظر بالشہوت بھی داخل ہوگئے۔

جواب (۴) مذکورہ صورت میں جب حرمت مصاہرت کا ثبوت فقہ حنفی کے اعتبار سے ہوجاتا ہولیکن زوجین کے درمیان علٰحیدگی کی صورت میں کوئی حرج لازم آتا ہو تب بھی اپنے مسلک کے خلاف کرنا اور اپنا مقصد پورا کرنے کے لئے کسی اور مسلک کا سہارا لینا جائز نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ حرام وحلال معاملہ میں احتیاط سے کام لینا چاہئے، کیونکہ حلت وحرمت کا مقابلہ ہے، لہذا حرمت کو ترجیح ہوگی، دوسرے ایسی صورت میں غیر کے مذہب پر عمل کرنے کی ہمارے فقہاء کرام نے اجازت نہیں دی ، اور ماضی قریب کے مفتیان کرام نے بھی اس مسئلہ میں مذہب غیر پر فتوی دینے کو پسند نہیں فرمایا۔

جواب (۵) اگر سسر اپنے بیٹے کی بیوی کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرے ،اور جملہ شرائط متحقق ہوجائیں تو اب عورت لڑکے کے لئے حرام ہوجائے گی، کیونکہ وہ منکوحۃ الاب کے حکم میں ہوگئی اور آیت **"ولا تنکحوا مانکح اٰباۤء کم"** کے تحت داخل ہوکر حرام ہوگئی ، کیونکہ ''ولا تنکحوا'' میں ''نکاح'' ہمارے نزدیک ''وطی'' پر محمول ہے ،وطی چاہے حلال ہو یا حرام اور لمس ونظر بالشہوت بھی ہمارے نزدیک وطی ہی کے حکم میں ہے۔

لیکن یہ علت مجتہد فیہ ہے، امام مالک کے نزدیک ایک روایت کے مطابق اور امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ حضرات ''ولا تنکحوا''میں نکاح کو عقد کے معنی میں لیتے ہیں، یعنی ان کے یہاں بغیر عقد کے اسطرح کی چھیڑ چھاڑ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، چاہے عقد صحیح کے بعد ہو یا عقد فاسد کے بعد، لہذا ان کے نزدیک وہ عورت اپنے شوہر پر حرام نہ ہوگی۔

جواب (٦) مذکورہ صورت میں چونکہ عام طور پر شہوت کا جانبین میں سے کسی کو وہم وگمان بھی نہیں ہوتا اس لئے حرمت مصاہرت کا فتوی نہیں دیا جائیگا ، الّا یہ کہ کوئی خود شہوت کا دعوی کرے یا شہوت پر کوئی ظاہری قرینہ موجود ہو۔

جواب (۷) مذکورہ صورت میں اگر باپ عدم شہوت کا دعوی کرے تو اس کے دعوی کو قبول کیا جائے گا، جب تک کہ اس کے دعوے کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو، لیکن اگر باپ اپنی مشتہات بیٹی کے چہرہ کو چومتا ہے اور عدم شہوت کا دعوی کرتا ہے تو کتب فتاوی کی عبارت سے تو یہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ عدم شہوت کے دعوے کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

لیکن میرا خیال ہے کہ یہ تمام عبارتیں عام مرد اور عورت پر دلالت کرتی ہے ،باپ ،بیٹی کے بارے میں عدم شہوت کے دعوے کو قبول کرلینا چاہے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی ظاہری قرینہ نہ ہو، اس لیئے کہ باپ ،بیٹی کا رشتہ ہی ایک قرینہ ہے کہ ان کے درمیان شہوت کا تصور نہ ہو، لہذا عدم حرمت کا حکم لگانا چاہئے ، لیکن باپ کو اپنی مشتہات بیٹی کو بوسہ دینے یا معانقہ کرنے میں احتیاط کرنی چاہئے، مبادا کہیں شیطان ورغلائے اور بسا بسایا گھر اجڑ جائے۔

جواب (۸) مس بشہوۃ یا نظر الی الفرج بالشہوۃ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ یہ فعل بالقصد کیا جائے ! بے خبری، جہالت یا بھول سے یہ حرکت ہوجائے تو بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، لہذا اگر کسی نے بیوی کو مجامعت کے لئے اٹھانا چاہا اور غلطی یا بھول سے بیوی کی مشتہاۃ لڑکی کو ہاتھ لگ گیا اور مس کے جملہ شرائط پائے گئے، یا عورت نے شوہر کو اٹھانا چاہا اور اندھیرے کی وجہ سے یا بھول سے شوہر کے لڑکے سے اس کا ہاتھ لگ گیا اور مس سے حرمت ثابت ہونے کی تمام شرائط پائی گئیں تو حرمت ثابت ہوجائے گی ،یعنی بیوی شوہر کے لئے حرام ہوجائے گی، لیکن اگر مس کی تمام شرائط نہیں پائی گئیں تو بیوی حرام نہ ہوگی۔

جواب(۹) مذکورہ صورت میں اگر ماں یا بیٹا عدم شہوت کا دعوی کرے تو ان کے

دعوے کو قبول کر لینا چاہئے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی ظاہری قرینہ نہ ہو، اس لئے کہ ماں، بیٹے کا رشتہ ہی ایک قرینہ ہے کہ ان کے درمیان شہوت کا تصور نہ ہو، لہذا عدم حرمت کا حکم لگانا چاہئے، لیکن ماں کو اپنے مشتہات بیٹے کو بوسہ لینے میں احتیاط کرنی چاہئے۔

جواب (۱۰) سوال میں مذکورصورت میں اگر شہوت صرف فلم دیکھنے کی وجہ سے ہوئی ہے اور ماں، بیٹی کو چھونے کی وجہ سے نہیں ہوئی اور چھونے کی وجہ سے اضافہ بھی نہیں ہوا تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔

جواب (۱۱) کسی عورت کی ایسی فحش ویڈیوں دیکھنا کہ جس میں اس کے تمام پوشیدہ اعضاء واضح نظر آتے ہو اور اس سے شہوت بھی ابھرے تو بھی حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی، اگر چہ عورت کی فرج داخل بھی صاف نظر آجائے، اس لیئے کہ نظر کی شرائط میں پیچھے گذرا کہ نفس شگاف داخل کو دیکھا ہو، اگر اس کا عکس آئینہ یا پانی میں دیکھا ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سوال نامہ:

مصنوعی طریق تولید کی مختلف شکلیں اور ان میں ثبوت نسب کا حکم

موجودہ دور میں میڈیکل سائنس کے ارتقاء کی وجہ سے جو نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں، ان میں ایک اہم مسئلہ مصنوعی طریقۂ تولید سے پیداشدہ بچوں کے ثبوت نسب کا بھی ہے۔

یہ بات کسی بھی اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ اسلام میں اس کی بڑی اہمیت ہے، اور اُس کے بارے میں قرآن وحدیث میں واضح ہدایات دی گئی ہیں، اور معاملہ صرف نسب تک محدود نہیں ہے؛ بلکہ نسب کے ساتھ حق پرورش، نانا ونفقہ، حرمت اِز دواج، حرمت مصاہرت اور میراث وغیرہ کے مسائل بھی جڑے ہوئے ہیں۔

بریں بنا اگر چہ اصولی طور پر مسنوعی طریقۂ تولید کی اسلام ہرگز حوصلہ افزائی نہیں کرتا، اور اس سلسلے میں اپنائے جانے والے بہت سے طریقے بلا شبہ نا جائز اور حرام ہیں؛ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی ان طریقوں کو اپنا لے اور اُس سے اولا وجود میں آجائے تو اُس اولاد پر کیا احکام جاری ہوں گے، اس کا نسب کس سے ثابت ہوگا ؟ اور کس سے ثابت نہیں ہوگا ؟ اس کی تحقیق وتنقیح کر کے حکم کو واضح کرنا ضروری ہے، چنانچہ اس سلسلے میں چند سوالات پیش خدمت ہیں:

(۱) اگر زوجین اپنے نطفوں کو مصنوعی ٹیوب میں رکھوائیں یا خود کریں اور ٹیوب ہی

میں بچے کی نشوونما ہو، اس کو بالکل بھی رحم میں نہ رکھا جائے، تو اس بچے کا نسب کس سے ثابت ہوگا؟

(۲) اگر میاں بیوی کے اَجزائے منویہ کو خارجی ٹیوب میں رکھ کر افزائش کی جائے اور کچھ وقت کے بعد اس کو بیوی کے رحم میں منتقل کیا جائے اور وہیں سے بچے کی پیدائش ہو، تو اس بچے کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟

(۳) اگر کوئی شوہر عمل کرے کہ اپنے نطفے اور کسی اجنبی عورت کے انڈے کو ٹیوب میں بار آورد کرائے اور پھر سے ایک مدت کے بعد اپنی بیوی کے رحم میں ڈلوادے، اور بیوی کے رحم ہی سے اُس کی ولادت ہو، تو اگر چہ یہ عمل شرعا نا جائز اور حرام ہوگا؛ لیکن اس نومولود بچہ کا نسب کس سے ثابت مانا جائے گا؟ اگر اُنہی میاں بیوی سے ثابت ہو، تو جس عورت کے انڈے استعمال کئے گئے ہیں، اس سے اس بچے کا شرعا کیا تعلق ہوگا؟

(۴) اگر کسی شوہر کی منی میں تولید کے اجزاء معدوم یا نہایت ضعیف ہوں، جن سے استقرار حمل نہیں ہوسکتا اور وہ یہ تدبیر کرے کے کسی دوسرے شخص کے مادۂ منویہ کو اپنی بیوی کے انڈوں سے ملا کر خارجی ٹیوب میں بار آورد کرائے اور پھر اپنی بیوی کے رحم میں منتقل کرادے، اور بیوی کے رحم ہی سے بچے کی پیدائش ہو، تو اس بچے کا نسب کس سے ثابت ہوگا؟ اور جس مرد کا نطفہ اس میں ملایا گیا ہے، اس سے بچے کا کیا تعلق ہوگا؟

(۵) بعض مرتبہ بیوی کا رحم حمل کا تحمل کرنے کے قابل نہیں ہوتا، تو ایسی صورت میں یہ شکل اپنائی جاتی ہے کہ میاں بیوی کا مادہ منویہ ٹیوب میں بار آدور کر کے کسی اجنبی عورت کے رحم میں پہنچادیا جاتا ہے، اور اُسی عورت کے زریعہ باقاعدہ اُس بچے کی پیدائش ہوتی ہے، تو اس شکل میں پیدا شدہ بچہ کسی کا کہلائے گا؟ کیا ان میاں بیوی کا جن کے نطفہ سے افزائش ہوئی ہے یا اُس عورت کا کہ جس کے رحم سے ولادت ہوئی ہے؟

(۶) اگر کوئی شوہر کسی اجنبی مرد اور اجنبی عورت کے نطفوں کو بار آور کر کے اپنی منکوحہ

بیوی کے رحم میں منتقل کر کے ولادت کرائے اور اس سے پیدا شدہ بچے کے نسب کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس صورت میں ''الولد للفراش'' کا اصول صادق آئے گا یا نہیں؟

(۷) اسی ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ایک شخص کی دو بیویاں ہیں، جن میں سے ایک بیوی حمل کی متحمل نہیں ہے، جب کہ دوسری بیوی متحمل ہے، اب اس شخص نے غیر متحمل بیوی کے انڈے اور اپنے نطفہ کو لے کر خارج 2 میں بار آور کرایا، اور پھر اسے دوسری بیوی (جو متحمل ہے) اس کے رحم میں ڈلوا کر پیدائش کرائی، تو اِس صورت میں بچے کا نسب باپ سے تو ضرور ثابت ہوگا؛ لیکن ان دونوں بیویوں میں سے یہ بچہ کس کا کہلائے گا؟ یہ امر قابل تحقیق ہے، کیوں کہ پیدائش اگر چہ ایک بیوی سے ہوئی ہے؛ لیکن نطفہ دوسری بیوی کا ہے، اس لئے واضح شرعی حکم بیان فرمائیں۔

جواب:

مصنوعی طریق تولید کی مختلف شکلیں اور ان میں ثبوت نسب کا حکم

اسلام دین فطرت ہے، اس دین میں انسانی تقاضے کی ساری صورتیں پائی جاتی ہیں، یہ زندگی کے تمام گوشوں پر حاوی ہے، انسانی حقوق کی جو تفصیل اسلام میں پائی جاتی ہے، وہ دنیا کے کسی مذہب میں موجود نہیں ہے؛ البتہ اجمال وتفصیل کا فرق ضرور ہے، کوئی مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہے اور کسی مسئلہ پر اجمالی روشنی ڈالی گئی ہے، بعد میں فقہاء امت نے اس کی بھی تفصیل بیان کی ہے۔

یہ تو ساری دنیا جانتی ہے کہ انسان کی پیدائش مردوعورت کے ملاپ سے ہوتی ہے، بچہ پہلے اپنی ماں کے پیٹ میں مخفی طور پر تیار ہوتا ہے اور وہ کئی منزلوں سے گذرتا ہے، اس کی تفصیل قرآن پاک میں بیان کی گئی ہے اور بچہ کی ماں اس بوجھ کو سنبھالتی ہے اور مسلسل نو ماہ تک عام طور پر بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہتا ہے، اس کے اعضاء وجوارح وہیں تیار ہوتے ہیں، اس میں روح ڈالی جاتی ہے اور بچہ میں زندگی آتی ہے، پھر ایک وقت آتا ہے کہ بچہ ماں کے شکم سے نکل کر دنیا میں قدم رکھتا ہے اور اس وقت اس کی ماں موت وحیات کی کش مکش میں مبتلا ہوتی ہے۔

بچہ کے دنیا میں آنے کے ساتھ اس کی ماں کی چھاتیوں میں قدرت دودھ پیدا کرتی ہے اور ماں دوسال تک اپنے دودھ سے اس کی پرورش کرتی ہے، اس مدت میں بچہ کی ماں کس تکلیف سے دوچار ہوتی ہے؛ سارے انسان اس سے واقف ہیں۔

یہ بھی مسلم ہے کہ اللہ تعالی کسی عورت کو صاحب اولاد بناتا ہے اور کسی کی

قسمت میں اولاد نہیں ہوتی ہے جس کو "بانجھ" کہتے ہیں، اب نئی تحقیق سے ایسی عورتوں کے بانجھ پن کو دور کرنے کی نئی نئی ترکیبیں ایجاد ہوئی ہیں۔

اللہ تعالی کی حکمت کا تقاضا ہے کہ دنیامیں نوع انسانی کا وجود قائم رہے، مگر اس کے لیے اللہ تعالی نے جانوروں کی طرح انسانوں کو صحبت کرنے کی کھلی آزادی نہیں دیدی کہ وہاں نہ تصور نکاح ہے اور نہ قانونِ صحت، کیونکہ اس طرح کی کھلی آزادی انسان کی فطرت کے خلاف اور اس کے اشرف المخلوقات ہونے کے منافی ہے، البتہ نسل انسانی کو برقرار رکھنے کے لیے اور فطرت انسانی میں شہوت کا مادہ ہونے کی وجہ سے نکاح کی شرط کے ساتھ جنسی تعلقات کی اجازت دی ہے، اور شرعی طریقے سے نکاح کو افزائش نسل کا ذریعہ بنایا ہے، تاکہ قیامت تک انسان کا وجود باقی رہے، جب نکاح ہی افزائش نسل کا واحد ذریعہ ہے تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جس شوہر اور بیوی کے اختلاط سے بچہ پیدا ہوا ہے، بچہ انہیں کی جانب منسوب ہو، اس لیے کہ والدین کی جانب بچہ کا انتساب اسے آوارہ گردی، بے راہ روی اور ضائع ہونے سے بچاتا ہے، اسی وجہ سے اسلام نے نسب میں اختلاط کو دور کرنے کے لیے زمانۂ جاہلیت کے "لے پالک" کے رسم ورواج کو ختم کیا اور بچہ کو اس کے اپنے والدین کی جانب منسوب کرنے کا حکم دیا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ". (سورہ احزاب:۵) تم ان کو ان کے باپوں کی طرف منسوب کیا کرو، یہ اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے۔

دوسری طرف نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ انسان اپنے آپ کو کسی دوسرے شخص کی جانب منسوب کرے اور جو شخص ایسا کرتا ہے اس کی تہدیدی الفاظ میں آپ نے مذمت کی ہے اور اس کی سزا سے خبردار کیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من ادعىٰ الى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام".

(بخاری: کتاب الحدود، باب من ادعی الی غیر ابیہ، رقم: ٦٧٦٦، ص: ٧٠٢، ط: بیت الافکار الدولیہ)

جو شخص اپنے باپ کے سوا کسی اور کی طرف نسب کا دعویٰ کرے، اور وہ جانتا

ہے کہ وہ اس کا باپ نہیں ہے تو جنت اس پر حرام ہے۔

ان نصوص کے پیش نظر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر باپ کو یقینی طور پر معلوم ہوجائے کہ اس کی بیوی کا حمل اس سے نہیں ہے تو اس حمل کی نفی کرنا اس پر ضروری ہے۔

ایک طرف جہاں شریعت نے دوسروں کی جانب نسبت کرنے کو حرام قرار دیا ہے تو دوسری جانب اس بات پر زور دیا ہے کہ بچہ جس کے نطفہ سے یا جس کے فراش پر پیدا ہوا ہے اسی کی جانب منسوب ہو، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر". (مسلم: کتاب الرضاع، باب الولد للفراش، رقم: ۱۴۵۸، ص: ۶۶۷، ط: دار قرطبه)

بچہ صاحب فراش (شوہر) کا ہوگا اور زانی کے لیے پتھر ہے۔

ان روایات کے پیش نظر ممکن حد تک بچہ کا نسب صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی، اور کسی بھی مسلمان کی طرف زنا یا نتیجۂ زنا کو منسوب کرنے سے حتی الامکان احتراز کیا جائے گا، اسی لیے فقہاء نے حمل کی انتہائی مدت مقرر کرنے میں حد درجہ احتیاط بلکہ بعض حضرات نے مبالغہ سے کام لیا ہے۔

مصنوعی طریقۂ حمل:

موجودہ دور میں سائنس اور ٹکنالوجی نے حیرت انگیز طور پر ترقی کی منزل طے کی ہے، چنانچہ جہاں ایک طرف بڑھتی ہوئی آبادی پر قابو پانے کے لیے مانع حمل طریقے ایجاد کیے گئے ہیں، وہیں دوسری طرف بانجھ پن کو دور کرنے اور لاولد زوجین کی فطری خواہش حصول اولاد کو پوری کرنے کے لیے شمع امید بھی فروزاں کی ہے، اور مختلف

تدابیر ایجاد کی گئی ہیں، شریعت کے مزاج و مذاق کو سامنے رکھ کر دیکھنا ہے کہ یہ تدابیر شریعت کے مزاج کے موافق ہیں یا نہیں؟ اس لیے ان اقسام کا تفصیل سے جائزہ لیا جارہا ہے:

مصنوعی بارآوری کی صورتیں:

(۱) شوہر اور بیوی کے درمیان مصنوعی بارآوری:

اول: شوہر اپنے مادۂ منویہ کو استمناء بالید (Hand practice) کے ذریعہ نکالتا ہے اور اس مادۂ تولید کو ایک سرنج میں رکھا جاتا ہے، اس سرنج میں ایک پتلی سی ٹیوب لگی رہتی ہے، اس ٹیوب کے ذریعہ پوری احتیاط کے ساتھ اس کو عورت کے بیضہ دانی تک پہنچادیا جاتا ہے، جہاں عورت کے بیضہ دانی سے نکلنے والے منتظر بیضے سے اختلاط ہوجاتا ہے اور عورت بارآور ہوجاتی ہے، پھر بے شمار خلیوں میں تقسیم ہونے کے بعد آہستہ آہستہ عورت کے رحم میں پہنچ جاتا ہے اور اللہ کی مشیت سے عورت حاملہ ہوجاتی ہے۔

یہ صورت اس وقت اختیار کی جاتی ہے جب مرد کے اندر اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ اپنا مادہ تولید عورت کے رحم میں پہنچاسکے، یا مرد کے مادۂ منویہ (جرثومہ) کی تعداد کم ہوتی ہے، لہٰذا اس کو جمع کیا جاتا ہے اور ایک اچھی مقدار ہونے کے بعد عورت کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔

دوم: بیوی کے بیضہ دانی سے جب بیضہ کے باہر نکلنے کا وقت آتا ہے تو ڈاکٹر اس کے ناف کے نیچے سوراخ کرتا ہے اور بڑی احتیاط سے کچھ بیضہ باہر نکال لیتا ہے، اور اسے ٹیوب میں رکھ دیتا ہے، پھر شوہر کے مادہ کو لے کر اسی ٹیوب میں بیضہ کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے، جب دونوں کے درمیان تلقیح کا عمل ہوجاتا ہے تو تلقیح شدہ خلیے متعدد خلیوں میں تقسیم ہونے لگتے ہیں اور جب تقسیم کا عمل پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو بیوی کے رحم میں اس لقیحہ کو داخل کردیا جاتا ہے اور بیوی حاملہ ہوجاتی ہے، پھر باذن اللہ بچہ کا

تولد ہوتا ہے۔

یہ صورت اس وقت اختیار کی جاتی ہے جب بیضہ دانی سے رحم تک جانے والی نلی کے اندر کسی قسم کی خرابی پیدا ہوجاتی ہے اور نلی بند ہوجاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ طریقے فقہاء کے زمانے میں رائج نہیں تھے، اس لیے اس کا حکم کتب فقہ میں ملنا تو مشکل ہے، البتہ فقہاء نے ایسے طریقوں کا ذکر کیا ہے جن میں مباشرت کے علاوہ کسی اور طریقے سے استقرار حمل اور ثبوت نسب کا حکم ملتا ہے، صاحب درمختار لکھتے ہیں:

إذا عالج الرجل جاريته فى ما دون الفرج فأنزل فأخذت الجارية ماءه فى شيئ فاستدخلته فى فرجها فى حدثان ذلك فعلقت الجارية وولدت، فالولد ولده والجارية أم ولد له۔ (ردالمحتار: كتاب الطلاق، باب العدة، ص:۵۲۸، ج:۳)

اس سے یہ بات تو واضح ہوگئی کہ اگر صحبت کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ سے عورت نے مادۂ منویہ کو اپنے شرمگاہ میں داخل کرلیا جس سے وہ حاملہ ہوگئی اور بچہ پیدا ہوا تو اس بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا جس کا مادۂ منویہ ہے۔

لیکن یہاں غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ کیا بچہ کے حصول کی خاطر ان طریقوں کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟ کیونکہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں مادۂ تولید حاصل کرنے کے دو ہی طریقے ہوسکتے ہیں، استمنا بالید (جلق)، یا مباشرت سے پہلے عضو تناسل کو ایک ایسا خول پہنا یا جائے جس میں جرثومہ کش اجزاء نہ ہوں اور مرد اس میں انزال کرے، جیسے کنڈوم اور پھر اس خول میں جمع شدہ تمام جرثومہ کو ٹیوب کے ذریعہ رحم تک پہونچایا جائے، اس مخصوص خول کے فراہم نہ ہونے کی صورت میں مادۂ منویہ کے حصول کا واحد طریقہ استمناء بالید ہے، جو شرعا ممنوع ہے، نیز اس کو عورت کے رحم تک پہنچانے کے لیے اس کی شرمگاہ کو کسی ڈاکٹر مرد یا عورت کے پاس کھولنے کی ضرورت ہوگی اور شرمگاہ

کا کھولنا حرام ہے، لہذا غور طلب امر یہ ہے کہ کیا بچہ کے حصول کی خاطر ان ممنوعات شرعیہ کو گوارا کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

شریعت کے اصول وقواعد پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ شریعت نے بعض حرام چیزوں کو بوقت مجبوری جائز قرار دیا ہے، قاعدۂ فقہیہ ہے:

"**الضرورات تبيح المحظورات**". (الأشباه والنظائر :الفن الاول، تحت القاعدة الخامسة، رقم المسئلة: ۵۶۸، ص:۳۰۷، ط: مكتبه فقيه الامت ديوبند) (الأشباه والنظائر: الفن الاول، تحت القاعدة الخامسة، رقم المسئلة: ۵۶۸، ص:۳۰۷، ط: مكتبه فقيه الامت ديوبند)

ضرورتیں ممنوع چیزوں کو جائز کردیتی ہیں۔

دوسرا قائدہ: "**إن الحاجة تنزل منزلة الضرورة**". (الاشباه والنظائر: رقم المسئله: ۶۱۸، ص: ۳۲۶)

حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتارلیا جاتا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ بچہ کے حصول کی خواہش ضرورت کے زمرے میں آتی ہے یا نہیں؟ انسانی نفسیات، شریعت کے قانون نکاح اور نسل انسانی کی بقاء جیسے عنوانات کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بچہ کے حصول کی خواہش ایک مشروع غرض ہے، خواہ شوہر کو بچے کی رغبت ہو یا بیوی کو ماں بننے کا شوق ہو، یہ ایک انسانی فطرت ہے، بلکہ بسا اوقات بچے سے محرومی زوجین کے لیے سخت نفسیاتی کرب کا باعث بن جاتی ہے اور کبھی کبھی تو بچے سے محرومی زوجین کے درمیان نفرت وعداوت کا ذریعہ بھی بن جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ نسل انسانی کی بقا کے پیش نظر حصولِ اولاد ناگزیر ضرورت کے زمرے میں آجاتا ہے۔

لہذا مذکورہ اصول کی بنیاد پر بوقت مجبوری یہ دونوں طریقے جائز قرار پائیں گے، لیکن چونکہ جو چیزیں ضرورت کی بنیاد پر مباح ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ہی مباح ہوتی ہیں۔

قاعدہ ٔفقہیہ ہے: **ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرها.** (الاشباہ والنظائر :رقم المسئلہ: ۱۷۵،ص:۳۰۸)

اس لیے ضروری ہے کہ ایسی تدابیر اختیار کی جائیں جن میں کم سے کم ممنوعات شرعیہ کا ارتکاب ہو،مثلا لیڈی ڈاکٹر سے علاج کرایا جائے، کیونکہ ہم جنس کے سامنے شرمگاہ کھولنا غیرجنس کے مقابلے میں آسان ہے، اور اس میں بے پردگی بھی کم ہے، نیز اس میں اتنی بےحرمتی نہیں ہے جتنی کہ غیرجنس کے سامنے کھولنے میں ہے۔

اس سلسلہ میں اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے غوروخوض کے بعد کچھ شرطیں تجویز فرمائی ہیں جو درج ذیل ہے:

یہ اجلاس اس ضمن میں حاصل شدہ قابل اعتماد معلومات ،اس سلسلہ میں لکھی اور شائع شدہ تحریروں اور شرعی مقاصد وقواعد کی روشنی میں درج ذیل تفصیلی فیصلے کرتا ہے:

اول: عمومی احکام:

الف: مسلم خواتین کی بے پردگی ایسے شخص کے سامنے جس کے درمیان اور اس خاتون کے درمیان جنسی تعلق شرعا درست نہیں ہے،کسی حال میں جائزنہیں ہے، اِلا یہ کہ کوئی ایسا مقصد ہو جسے شریعت نے ایسی بے پردگی کے لئے وجہ جوازتسلیم کیا ہو۔

ب: عورت کو اگر کسی تکلیف دہ مرض سے علاج کی ضرورت ہو، یا کوئی جسمانی غیر فطری حالت پریشان کن بن رہی ہو تو یہ ایک جائز مقصد ہے،جس کی وجہ سے علاج کے لئے شوہر کے علاوہ کسی شخص کے سامنے قابل ستر حصہ کھولنے کی اجازت ہے ،ایسی صورت میں بقدرضرورت ہی قابل ستر حصہ کھولنے پر اکتفا کیا جائے گا۔

ج: اگرجسم کا قابل ستر حصہ کسی جائز مقصد سے کسی ایسے شخص کے سامنے کھولا جائے جس کے ساتھ جنسی تعلق جائزنہیں ہے ،تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ اگرممکن ہوتو معالج مسلمان خاتون ہواور وہ بھی نہ ہوتو قابل اعتماد مسلمان مرد ڈاکٹر ورنہ غیرمسلم مرد ڈاکٹر۔

معالج اور زیر علاج خاتون کے درمیان خلوت جائزنہیں ہے ،شوہر یا کسی دوسری خاتون کی موجودگی ضروری ہے ۔

دوم: مصنوعی بارآوری کا حکم:

۱: شادی شدہ عورت جو حاملہ نہیں ہوسکتی ہے،اس کے اور اس کے شوہر کے لئے بچہ کی ضرورت ایک جائز مقصد ہےجس کے لئے مصنوعی بارآوری کا جائز طریقہ اپنا کر علاج کرانا درست ہے۔

۲: پہلا طریقہ (جس میں شادی شدہ مرد کا نطفہ اسی مرد کی بیوی کے رحم میں انجیکٹ کرکے داخلی بارآوری کی جاتی ہے) اوپر مذکورہ شرائط کی رعایت کے ساتھ اور اس تحقیق کے بعد جائز ہے کہ حمل کے لئے عورت اس طریقہ کی محتاج ہے۔

۳: تیسرا طریقہ (جس میں شوہر اور بیوی کے نطفہ اور انڈے لے کر ایک ٹسٹ ٹیوب میں خارجی بارآوری کی جاتی ہے پھر اسے اسی انڈے والی بیوی کے رحم میں داخل کردیا جاتا ہے) شرعی نقطۂ نظر سے اپنی ذات میں اصولاً درست ہے،لیکن اس سے وابستہ دیگر امور اور شک کے اسباب سے پوری طرح محفوظ نہیں ہے،لہذا اس طریقہ کو انتہائی ضرورت کے حالات میں ہی اور مذکورہ شرائط کے ساتھ اختیار کرنا چاہئے۔

(اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے : ساتواں سمینار، پانچواں فیصلہ،ص:۱۹۲-۱۹۴،ط: ایفا)

اسلامی فقہ اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس منعقدہ دفتر رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ از

۲۸/ ربیع الآخر بروز سنیچر تا ۷/ جمادی الاولی ۱۴۰۵ھ بروز پیر مطابق ۱۹-۲۸/ جنوری ۱۹۸۵ء میں ان ملاحظات پر غور کیا گیا جو اکیڈمی کے بعض ارکان نے اکیڈمی کے ساتویں اجلاس منعقدہ ۱۱-۱۶/ ربیع الآخر ۱۴۰۴ھ کی منظور کردہ پانچویں قرارداد کی دفعہ دوم کی شق چہارم سے متعلق پیش کئے، اس دفعہ کی مذکورہ شق کی عبارت یہ تھی:

''ساتواں طریقہ (جس میں شوہر اور بیوی کے نطفہ اور انڈے کو ٹیسٹ ٹیوب میں بارآور کرنے کے بعد اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کردیا جاتا ہے جو رحم سے محروم اپنی سوکن کی طرف سے حمل کا بار اٹھانے کے لئے رضا کارانہ طور پر خود کو پیش کرتی ہے) اکیڈمی کے اجلاس کے خیال میں ضرورت کے وقت اور مذکورہ عمومی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے یہ جائز ہے''۔

اس فیصلہ پر آنے والے تبصروں کا خلاصہ یہ ہے:

''ممکن ہے کہ دوسری بیوی جس کے رحم میں پہلی بیوی کا بارآور شدہ انڈا ڈالا گیا ہے، اس انڈے پر رحم کے بند ہونے سے پہلے اپنے شوہر کے ساتھ قریبی عدت کے اندر مباشرت کے نتیجہ میں دوبارہ حاملہ ہوجائے، پھر جڑواں بچے پیدا ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ انڈے سے پیدا ہونے والا بچہ کون ہے اور شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا بچہ کون ہے، اسی طرح یہ معلوم نہیں ہوسکے گا کہ اس انڈے والے بچہ کی ماں کون ہے اور شوہر کے ساتھ ہمبستری کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچہ کی ماں کون ہے؟ اسی طرح ہوسکتا ہے کہ علقہ یا مضغہ کی صورت میں کسی ایک حمل کی موت ہوجائے اور دوسرے حمل کی ولادت کے ساتھ ہی وہ ساقط ہوتو معلوم نہیں ہوسکے گا کہ وہ انڈے سے پیدا شدہ بچہ ہے یا شوہر کی مباشرت کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا بچہ ہے، یہ صورت حال حقیقی ماں کے تعلق سے دونوں طرح کے حمل کے درمیان اختلاط نسب پیدا کرے گی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں التباس ہوگا، ان تمام باتوں سے لازم آتا ہے کہ اکیڈمی مذکورہ طریقہ کے بارے میں اپنا فیصلہ نہ سنائے''۔

اکیڈمی نے اجلاس میں شریک حمل اور ولادت کے ماہر اطباء کی آراء کو بھی پیش نظر رکھا جو اس بات کی تائید کرتی ہے کہ دوسری بیوی جس کے رحم میں پہلی بیوی کا بارآور شدہ انڈا ڈالا گیا ہے، وہ دوبارہ حاملہ ہوسکتی ہے اور اس طرح مذکورہ تبصرہ کے مطابق اختلاط نسب کا خدشہ پیدا ہوجاتا ہے۔

اس موضوع پر بحث ومناقشہ کے بعد اجلاس طے کرتا ہے کہ اکیڈمی کے ساتویں اجلاس منعقدہ ۱۴۰۴ھ کی منظور کردہ اس قرارداد کی دفعہ دوم کی شق چہارم میں مذکورہ جواز کی تیسری حالت سے متعلق، جو بارآوری کا ساتواں طریقہ ہے، اکیڈمی کا فیصلہ واپس لیا جائے، اب اکیڈمی کی قرارداد درج ذیل ہوگی:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام علی سیدنا ونبینا محمد، وعلی آله وصحبه وسلم، أما بعد!

اس اجلاس میں اکیڈمی کے رکن شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی ایک تحریر مذکورہ عنوان کے ساتھ پیش ہوئی۔ یہ موضوع وقت کا اہم ترین مسئلہ ہے، اجلاس میں اس میدان میں ہوئی طبی پیش رفت اور سائنس اور ٹکنالوجی کی ان جدید ترین تحقیقات کا بھی جائزہ لیا گیا جو انسانی بچوں کی پیدائش کو ممکن بنانے اور بانجھ پن کے مختلف اسباب پر قابو پانے کے سلسلہ میں ہوسکی ہیں۔

مذکورہ مفصل تحریر سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اولاد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی بارآوری (یعنی مرد اور عورت کے درمیان براہ راست جنسی تعلق کے بغیر غیر فطری طریقہ) کے درج ذیل دو بنیادی طریقے ہیں:

- اندرونی بارآوری کا طریقہ: یعنی مرد کے نطفہ کو عورت کے اندر مناسب مقام پر انجیکٹ کردیا جائے۔
- بیرونی بارآوری کا طریقہ: یعنی مرد کے نطفہ اور عورت کے انڈے کو

ایک ٹیسٹ ٹیوب میں رکھ کر طبی لیبارٹری میں بارآوری کی جائے، پھر اس بارآور شدہ انڈے کو عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

ان دونوں طریقوں میں عورت کی بے پردگی اس کام کو انجام دینے والے کے سامنے لازمی ہے ۔(اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے: آٹھواں سمینار ،دوسرا فیصلہ، ص: ۲۰۳-۲۰۵، ط: ایفا)

اس فیصلہ سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ اول الذکر دونوں صورتوں میں بچہ کا نسب مذکور زوجین ہی سے ثابت ہوگا۔

پہلی صورت میں اس لئے کہ حقیقی ماں وہ عورت ہوگی جس کے بیضے سے بچہ کی تخلیق ہوئی ہے ، کیونکہ عورت کا بیضہ لے کر مختلف ضروری مراحل سے گذار کر اسے ٹیسٹ ٹیوب میں ڈال دیا جائے اور وہ انسان بننے تک کے تمام مراحل اسی میں طے کرے اور ایک مکمل انسان بن جائے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ اس بچہ کی ماں وہ عورت ہوگی جس کا بیضہ ہے، نہ کہ ٹیسٹ ٹیوب ۔

یہی حکم دوسری صورت کا ہوگا، درمیان میں بارآوری کے لئے ٹیسٹ ٹیوب صرف واسطہ بنا ہے،اور بیضہ اور رحم دونوں ایک ہی عورت کا ہے اس لئے نسب اسی سے ثابت ہوگا۔فتاوی عالمگیری میں ہے:

رجل عالج جاریته فی ما دون الفرج فانزل فاخذت الجاریة ماء ہ فی شیئ فاستدخلته فی فرجها فعلقت، عند ابی حنیفة رحمه اللّٰہ تعالی ان الولد ولده وتصیر الجاریة ام ولد له، کذا فی فتاوی قاضیخان. (کتاب الدعوی، الباب الرابع عشر فی دعوی النسب، الفصل الاول، ص: ۱۱۴، ج:۴، ط:مکتبہ زکریا دیوبند)

چونکہ تلقیح کی یہ صورت قرآن وحدیث میں نہیں ،البتہ فقہاء نے اس سے قریب تر مذکور صورت ذکر کی ہے، یعنی باندی کا اپنے آقا کی منی کسی طرح جمع کرکے

اپنے فرج میں داخل کردینا، دور جدید کی بارآوری کی صورت فقہاء کے دور میں نہیں تھی، لیکن انہوں نے اس جیسی صورت پر کیا احکام مرتب ہوں گے اس کو ضرور بیان کیا ہے کہ باندی کے رحم میں مروج ومعتاد طریقہ کے خلاف دوسرے کسی طریقے سے مادۂ منویہ داخل کردیا جائے تو اس پر بھی شرعی آثار واحکام نسب وعدت وغیرہ مرتب ہوں گے؛ چاہے اس مادہ کا عورت یا باندی کے رحم میں پہنچنے کا علم زوج یا آقا کو نہ ہو۔

چونکہ یہ حکم مطلق نہیں ہے بلکہ اس سلسلہ میں کچھ شرائط اوپر گذر چکی ہے اور کچھ شرائط کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے جو درج ذیل ہے۔

(۱) ماہر طبیب کی رائے یہ ہو کہ مذکور عورت کے حمل کے لئے یہی علاج ضروری ہے، دوسرا کوئی علاج ممکن نہیں ہے۔

(۲) تلقیح زوجین ہی کے مادہ سے ہو اور زوجہ ہی کے رحم میں ہو۔

(۳) ڈاکٹرس اور معالجین مسلمان ہو ،یا کم سے کم امانت دار دیانت دار ہو۔

(۴) یہ عمل محض بانجھپن ختم کرنے کے لئے ہو،اس عمل سے نقصان دہ اور مضر اثرات ظاہر نہ ہوتے ہوں، اس عمل سے جنین کی جنس جاننے کا مقصد نہ ہو۔

(۵) اس میں مادہ کی حفاظت واحتیاط کے تمام لوازمات بروئے کار لائے جائیں۔

(۶) چونکہ مصنوعی بارآوری کا وجود فطری طریقۂ تولید میں پائے جانے والے بعض نقائص کے ازالہ کے لئے ہوا ہے،نسل انسانی کے استمرار اور تسلسل کے لئے قدرت نے مرد وعورت کے جنسی اتصال کو ذریعہ بنایا ہے ،جنسی اعضاء میں سے کسی عضو میں کوئی نقص ہو تو بارآوری اور تولید کا عمل انجام نہیں پاسکتا ،یہ نقص جانبین سے کسی میں بھی ہوسکتا ہے۔

اس صورت میں حصول اولاد کے لئے مختلف طریقہائے تولید عمل میں لائے جارہے ہیں، لیکن ایک مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان طریقوں کو ہی عمل میں لائے جو شرعی حدود میں ہو، چنانچہ اوپر ذکر کردہ دونوں صورتیں جواز کے دائرہ میں آسکتی ہے، البتہ بقیہ صورتوں میں بچہ کا نسب کس سے ثابت ہوگا؟

اس مسئلہ میں محققین کی آراء مختلف ہیں:

(۱) حقیقی ماں وہ عورت ہوگی جس کے بیضہ سے بچہ کی تخلیق ہوئی ہے، اور دوسری عورت جس کا رحم عاریۃً لیا گیا ہے، اور اس نے رحم کے اندر اپنے خون سے بچہ کی پرورش کی ہے، حکماً ماں ہوگی، یعنی رضاعت کے احکام اس سے ثابت ہوں گے، کیونکہ مادۂ منویہ ٹیوب کے ذریعہ عورت کے بیضہ دانی تک پہنچادیا جاتا ہے، جہاں عورت کے بیضہ دانی سے نکلنے والے بیضہ سے اختلاط ہوتا ہے اور دونوں کے درمیان تلقیح کا عمل مکمل ہوجاتا ہے، اور یہی لقیحہ انسان کی زندگی کا پہلا مرحلہ ہے، اور یہیں سے انسان کی ابتداء ہوتی ہے۔ اب اسے پروان چڑھنے کے لیے صرف غذا اور پانی کی ضرورت ہوتی ہے، جسے رحم والی عورت اپنے خون کے ذریعہ فراہم کرتی ہے، لہذا ایک حد تک یہ عورت دودھ پلانے والی انا کے مشابہ ہوئی، کیونکہ بالفرض اگر لقیحہ ٹیسٹ ٹیوب میں ڈال دیا جائے اور وہ انسان بننے تک تمام مراحل اسی میں طے کرے، اور ایک مکمل انسان بن جائے، تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ اس بچہ کی ماں وہ عورت ہوگی جس کا بویضہ ہے نہ کہ ٹیسٹ ٹیوب۔

نیز اس لئے بھی کہ انسانی خصائص اور موروثی صفات انڈے اور مادۂ منویہ کے ذریعہ ثابت ہوتے ہیں، عاریۃً رحم دینے والی عورت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

دیگر یہ کہ بچہ کی زندگی اور پیدائش کے لیے ضروری ہے کہ ایک مخصوص جگہ ہو اور کوئی پرورش کرنے والی ہو، تاکہ اس سے غذا حاصل کرسکے، لیکن ان تمام مراحل سے پہلے اس کی حیثیت ایک انڈے کی ہے، جس کی تلقیح مادۂ منویہ سے ہوئی اور اس نے اس

سے انسانی خصوصیات حاصل کی، لہذا نسبی اور حقیقی ماں وہی ہوگی جس کا انڈا ہے، نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر دوسری رحم والی عورت نہ ہوتی جس نے اپنے رحم میں لقیحہ کو رکھا اور وہ لقیحہ تقسیم ہونے کے بعد جنین پھر بچہ بن کر پیدا ہوا، تو ممکن نہ تھا کہ اس کی پیدائش ہوتی، لہذا یہ عورت اس عورت جیسی ہوئی، جو دودھ پلاتی ہے، کیونکہ اگر وہ دودھ نہ پلاتی تو بچہ کے لیے ممکن نہ تھا کہ زندہ رہ سکے، لہذا یہ عورت حکما ماں سمجھی جائے گی، اور حضانت ورضاعت کے احکام اس سے ثابت ہوں گے۔

(۲) جبکہ دوسرے حضرات محققین کی رائے یہ ہے کہ نسبی، حقیقی اور وراثت پانے والی ماں وہ عورت ہے جس نے اس لقیحہ کی رحم میں پرورش کی اور مختلف مراحل طے کرنے کے بعد اس کو اپنی کوکھ سے جنم دیا۔

یہ حضرات ان ظاہری نصوص سے استدلال کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن نے اس عورت کو ماں قرار دیا ہے جس نے بچہ جنا، مثلا اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

”إن أُمهاتهم إلا اللّائی ولدنَهُم۔“ ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالی نے صیغۂ حصر کے ذریعہ ان عورتوں کے ماں ہونے کی نفی کی ہے جنھوں نے بچہ نہیں جنا۔

”وَحَمَلَتْهُ اُمُّهٗ کُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ کُرْهًا۔“ اس کی ماں نے اس کو بڑی مشقت کے ساتھ پیٹ میں رکھا اور بڑی مشقت سے اس کو جنا۔

اس آیت میں حاملہ ہونے والی اور بچہ جننے والی ہی کو حقیقی ماں کہا گیا ہے اور کیا انڈے والی حاملہ ہوتی ہے اور بچہ جنتی ہے؟

نیز لقیحہ کی پرورش و پرداخت اور اس کو غذا اس عورت کے خون سے ملی ہے

جو حاملہ ہوئی ہے، اور اسی نے حمل اور پیدائش کے وقت کی تکالیف کو برداشت کیا ہے ،لہذا حقیقی ماں یہی ہوگی ،اور ماں اور اس کے بچے کے درمیان جاری ہونے والے تمام احکام اسی سے ثابت ہوں گے ،اور وہ عورت جس کا انڈا ہے رضاعی ماں کی طرح ہوگی، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک رضاعت میں تحریم کی علت رشتۂ جزئیت پر ہے،لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ بچہ انڈے والی کا ایک جزہے۔(جنین اور اسلامی تعلیمات :ص:۶۷-۶۹، ط: قاضی پبلیشر نئی دہلی)

مولانا نعمت اللہ صاحب لکھتے ہیں:

ٹیسٹ ٹیوب سے تولید کی تیسری شکل یہ ہے کہ میاں بیوی کے مادۂ منویہ کو شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں ڈال کر اس کی پرورش کی جائے ،اس صورت میں پیدا ہونے والے بچہ کا نسب تو مرد سے ثابت ہوگا ہی ،لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ ان دوعورتوں میں سے کسے اس بچہ کی ماں کہا جائے گا؟ جس نے بچہ کی پرورش اپنے رحم میں کی ہے اور اسے جنا ہے، یا کہ جس کا بیضۂ منی دوسرے کے رحم میں ڈالا گیا ہے،اسے؟ اس سلسلہ میں علماء کی دونوں طرح کی رائیں ہیں، دلائل سے دونوں کی آراء کو تقویت حاصل ہے،مگر چونکہ قرآن مجید نے اصل ماں اس عورت کو قرار دیا ہے جو بچہ کو جنم دے اس لئے جس عورت نے اپنے رحم میں بچہ کی پرورش کی ہے اور ولادت کی تکلیف اٹھائی ہے اسے ہی ماں قرار دیا جانا زیادہ بہتر (معلوم ہوتا) ہے،البتہ حرمتِ نکاح کا رشتہ دونوں عورتوں اور ان کی اولاد سے متعلق ہوگی، کیونکہ اس میں احتیاط مطلوب ہے۔(بچے کے حقوق واحکام: تیسرا باب، فصل حق نسب، مسائل واحکام،ص:۳۵۶، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آیت مذکورہ کے پیش نظر اسی عورت سے نسب ثابت ہو جس کے رحم سے بچہ کا تولد ہورہا ہے۔

مولانا مفتی رضاء الحق صاحب لکھتے ہیں:

اس کے باوجود اگر میاں بیوی کا مادۂ منویہ شوہر کی دوسری بیوی یعنی سوکن کے رحم میں داخل کیا جائے تو بچہ کی حقیقی ماں کون ہوگی؟ اس بارے میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں،لیکن معقول بات یہ ہے کہ حرمت نکاح وغیرہ میں دونوں کو اس مولود کے لیے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے اور نفقہ ومیراث وغیرہ کے احکام میں اس عورت کو ماں کا حکم دیا جائے جس نے حمل کی مشقت برداشت کی ہے اور مولود کو جنا ہے،جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:"إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ"۔(سورۃ المجادلۃ:۲)

فقہاء کے یہاں بعض ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دومردوں سے ثابت کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو،شرح قدوری میں ہے:

"وإذا كانت جارية بين اثنين جاءت بولد فادعياه حتى ثبت النسب منهما"۔(الجوهرة النيرة:۲/۸۴، كتاب النكاح، ط:امدادیہ،ملتان،وكذافي البحر الرائق: ۳/۱۱۹)

پہلی عورت سے نسب کا ثبوت تو اس وجہ سے کہ بیضۃ المنی اسی سے حاصل کیا گیا ہے اور بچہ کی حیثیت اس کے جزو کی ہوگی اور نسب اور اس کی حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتہ جزئیت پر ہے،صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت ثابت ہونے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"إن الوطي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف إلى كل واحد منهما كَمَلًا"۔(الهداية: كتاب النكاح، فصل في بيان المحرمات، ص:۲۶۴،ج:۲،ط: دار السلام القاهره)

اور شوہر کی دوسری بیوی جس کے رحم میں پرورش پائی اس سے ثبوت نسب کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جو زحمت ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے ان کے لیے سب سے بڑی شہادت قرآن کریم کی یہ تعبیر ہے کہ وہ ماں کو والدہ "بچہ جننے والی" کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے پھر رحم میں بچہ اسی عورت کا جزو قرار پاتا ہے۔

(جواب: ۳-۴)

ان دوصورتوں کے علاوہ بقیہ صورتوں میں سے ساتویں صورت میں اکیڈمی کا خلجان ذکر کیا جاچکا ہے، اور باقی صورتوں میں اجنبی مرد یا عورت کا نطفہ استعمال ہورہا ہے یا اجنبی عورت کی رحم دانی؛ جہاں تک اس مسئلہ میں اسلامی نقطۂ نظر کا تعلق ہے تو کھلی ہوئی بات ہے کہ اسلام میں نسب کی حفاظت بھی اسی طرح ضروری اور اہم ہے جس طرح انسانی جان کی، اس لئے زنا یا بدکاری جس طرح شرعا ناجائز ہے اسی طرح کسی انسان کے مادۂ تولید کا استعمال سوائے اس عورت کے جس کے ساتھ جنسی عمل اس کے لئے (بیوی یا باندی ہونے کی وجہ سے) شرعا جائز ہے، دوسری جگہ استعمال قطعاً ناجائز اور حرام ہوگا، اولاد کی جائز خواہش کی اسلام نفی نہیں کرتا بلکہ اس پر مزید ابھارتا ہے، لیکن اس کے حصول کا راستہ متعین ہے، اس سے انحراف ازروئے شرع قطعی ناجائز ہے۔

دوسری قابل لحاظ بات یہ بھی ہے کہ انسان کے جسم کے وہ اعضاء جن کی پوشش کا حکم ہے، ڈاکٹر کے لئے بھی شدید ضرورت کے تحت ہی اور ضرورت کی حد تک ہی ان کا کھولنا اور دیکھنا جائز ہوگا، اس لئے نہ تو یہ درست ہوگا کہ بغیر شرعی ضرورت کے عورت کو اس کی عفت وعصمت اور عزت وحیا کے پہلو کو نظر انداز کرکے لیبارٹری میں اس طرح کے عمومی کھیل اور تجربات کے لئے ڈالدیا جائے اور نہ یہ درست ہوگا کہ انسان کا مادۂ تولید اکٹھا کرکے بغیر امتیاز واحتیاط کے اور شرعی وقانونی رشتہ کے بغیر آزادانہ عورتوں کی آبیدگی کے لئے استعمال کیا جائے، اس عمل میں اور زنا وبدکاری میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ اس کام کے طبعی وسیلے کے بجائے انجیکشن یا دوسرے نوایجاد آلے کا استعمال ہوتا ہے، شرعی حکم دونوں کا یکساں ہوگا اور اگر شبہ کی وجہ سے زنا کی شرعی حد قائم کرنے کا حکم نہ بھی دیا جائے تو اسلامی قانون کی رو سے اس کے مرتکبین سخت ترین تعزیر کے مستحق قرار پائیں گے اور اخروی سزا کے لحاظ سے ان کا درجہ کھلی زنا کاری کرنے والوں سے کسی طرح کم نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا سطور کی روشنی میں مصنوعی طریق حمل وتولید کی مختلف صورتوں کا حکم بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ شرعی طور پر دیگر اسلامی تعلیمات کی رعایت کرتے ہوئے اگر اس عمل کو اپنایا جائے تو مذکورہ بالا دو ہی صورتیں جائز ہوگی۔ ان کے علاوہ جتنی صورتیں ہیں وہ سب فحش کاری کے ذیل میں آتی ہیں جو قطعا ناجائز اور حرام ہیں۔

اس بنیادی بحث کے علاوہ جو اور دوسرے متعلقہ مسائل ہیں جیسے وراثت اور نسب وغیرہ کے احکام، تو اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ بچہ کی ماں شرعی طور پر وہی ہوگی جس نے بچہ کو جنم دیا ہو، چاہے مادہ کسی دوسری عورت ہی کا استعمال کیوں نہ ہوا ہو، خداوند قدوس کا کھلا ہوا ارشاد ہے: "إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ". (سورۃ المجادلۃ: ۲) ان کی مائیں تو وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنا ہے۔

اگر کسی دوسرے مرد کا نطفہ استعمال ہوا ہو تو بچہ کی پیدائش اگر کسی باخاوند عورت کے پیٹ سے ہوئی ہو تو اس صورت میں بچہ کا نسب اس عورت کے حقیقی شوہر سے ہی ثابت ہوگا بشرطیکہ شوہر راضی ہو اور بچہ کا انکار نہ کرے اور جس کا مادہ استعمال ہوا ہے وہ زانی کے حکم میں تصور کیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

الولد للفراش وللعاهر الحجر۔ بچہ تو صاحب فراش (جائز شوہر) کا ہوگا اور زنا کار کے لئے پتھر (سنگساری کی سزا) ہے۔

اور اگر شوہر بچہ کا انکار کردے تو پھر دونوں کے درمیان لعان ہونا چاہئے اور بچہ صرف اس کی ماں کی جانب منسوب ہونا چاہئے۔

اگر کسی غیر شادی شدہ عورت کے پیٹ سے اس طریقہ کے مطابق بچہ کی پیدائش عمل میں آئے تو اس صورت میں اگرچہ وہ آدمی معروف ہی کیوں نہ ہو جس کا مادۂ تولید استعمال کیا گیا ہے، لیکن نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اور بچہ کی نسبت ماں کی طرف کی جائے گی، کیوں کہ شرعی طور پر بدکاری سے نسب کا شرف انسان کو حاصل نہیں

ہوتا۔(عصر حاضر کے فقہی مسائل :ص:۶۳، ۶۸)

ان صورتوں کے ناجائز ہونے کے باوجود اگر کسی نے ان میں سے کسی طریقہ سے مصنوعی بارآوری کی اور بچہ کا تولد ہوا تو اس کا نسب کس سے ثابت ہوگا ؟

تیسری اور چوتھی صورت – جو سوال میں مذکور ہے – میں اپنی بیوی کے رحم میں ہی بارآوری کی جارہی ہے ،البتہ پہلی صورت میں اجنبی عورت کے انڈے لئے جارہے ہیں جبکہ دوسری صورت میں اجنبی مرد کا مادۂ منویہ لیا جارہا ہے، اس سلسلہ میں اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کا فیصلہ درج ذیل ہے:

اکیڈمی کے تیسرے اجلاس منعقدہ عمان (اردن) مؤرخہ ۸-۱۳/صفر ۱۴۰۷ھ: مطابق ۱۱-۱۶/ اکتوبر ۱۹۸۶ء میں اس موضوع پر پیش کردہ مقالات کے جائزہ اور ماہرین اطباء کی تحقیقات سننے کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آج کل مصنوعی بارآوری کے سات طریقے رائج ہیں:

چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ:

درج ذیل پانچ طریقے شرعا حرام اور قطعا ممنوع ہیں یا تو اس لئے کہ فی نفسہ وہ غلط ہیں ، یا اس لئے کہ ان کی وجہ سے نسب میں اختلاط ،نسل کا ضیاع اور ان کے علاوہ دوسری شرعی ممنوعات کا ارتکاب ہوتا ہے۔(اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے: تیسرا سمینار ،قرار دار نمبر: ۱۶/ ۴/ ۳،ص:۹۲،ط: ایفا)

یورپین افتاء کونسل کے فیصلوں میں تحریر ہے:

اکیڈمی کے سمینار میں تحقیقی مقالات، مباحثات اور شرعی اصولوں کی روشنی میں درج ذیل فیصلے کئے گئے ؛ ان میں سے ایک یہ ہے :

(۱) ازدواجی تعلقات کے اندر کلوننگ کی غرض سے کسی تیسرے فریق کی شمولیت کی تمام صورتیں خواہ رحم ہو،انڈا ہو ،مادۂ منویہ ہو، یا جسمانی خلیہ ہو، حرام

ہیں۔(اجتماعی فیصلے اور فتاوی: دسواں سمینار،ص:۱۶۶،ط: آئی او ایس سینٹرنئی دہلی)

مولانا مفتی رضاء الحق صاحب لکھتے ہیں:

اس صورت میں تولید کا عمل مکمل ہوجائے تو اس عورت کے شوہر ہی سے نسب ثابت ہوگا ،غیر سے نسب ثابت نہ ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیں حدیث شریف میں ہے:

الولد للفراش وللعاهر الحجر.(رواه البحاری : ۲/۹۹۹،باب الولد للفراش وللعاهر الحجر)

بچہ تو صاحب فراش (جائز شوہر) کا ہوگا اور زنا کار کے لئے پتھر (سنگساری کی سزا) ہے۔

اس حدیث کے پیش نظر اجنبی مرد وعورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے زنا ہے، اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر سے ثابت ہوگا ،اور وراثت اور رضاعت وغیرہ کے احکام بھی ثابت ہوں گے ،ثبوتِ نسب کے لیے وطی کی فطری صورت ضروری نہیں، اس کے بغیر بھی اگر کسی طرح مادۂ منویہ عورت کے رحم میں پہنچ جائے تو نسب ثابت ہوجائے گا ،فقہاء کی بعض عبارتوں سے اس کا اشارہ ملتا ہے۔

خلاصۃ الفتاوی میں ہے:

البكر إذا جومعت فی مادون الفرج فحبلت بأن دخل الماء فی فرجها فلما قرب اوان ولادتها تزال عذرها ببيضة او بحرف درهم.(الفتاوى الهنديه: ۵/۳۶۰، كتاب الكراهية ، باب ۲۱، وكذا فی المحيط البرهانی :۶/۱۲۷، كتاب الاستحسان والكراهية)

کنواری لڑکی سے شرمگاہ کے باہر ہمبستری کی جائے، پھر وہ حاملہ ہوجائے

بایں طور کہ مادۂ منویہ شرمگاہ میں داخل ہوجائے ، پس جب ولادت کا وقت قریب آئے تو انڈے یا درہم کے کونوں کے ذریعہ اس کا پردہ کنوار پن چاک کردیا جائے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ صورت عملا زنا ہوگی ،البتہ اس پر اسلامی مما لک میں زنا کی شرعی سزا نافذ نہیں کی جاسکتی، اس لیے کہ وہ سزا صرف ناجائز حمل پر ہی نہیں ہے ، بلکہ باہم ایک دوسرے سے لطف اندوز ہونے پر ہے۔(فتاوی دار العلوم زکریا: کتاب الطلاق، باب ثبوت نسب کا بیان،ص: ۳۴۴-۳۴۵، ط: مجلس البحوث والافتاء)

(جواب:۵-۶)

یہ عمل حرام اور ناجائز ہے البتہ تکمیل عمل کے بعد بچہ کی حقیقی ماں وہ ہی ہے جس نے مشقتِ حمل برداشت کی اور بچہ کو جنم دیا،ثبوتِ نسب کی مزید تفصیل درج ذیل ہے:

ملاحظہ ہو،عصر حاضر کے فقہی مسائل میں ہے:

اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ بچہ کی ماں شرعی طور پر وہی ہوگی جس نے بچہ کو جنم دیا ہو؛ چاہے وہ مادہ کسی دوسری عورت ہی کا استعمال کیوں نہ ہوا ہو، خداوند قدوس کا کھلا ہوا ارشاد ہے:

"إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ". (سورۃ المجادلۃ: ۲) ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے۔

اگر کسی دوسرے مرد کا نطفہ استعمال ہوا ہوتو بچہ کی پیدائش اگر کسی باخاوند عورت کے پیٹ سے ہوئی ہوتو اس صورت میں بچہ کا نسب اس عورت کے حقیقی شوہر سے ہی قائم ہوگا اور جس کا مادہ استعمال ہوا ہے وہ زانی کے حکم میں تصور کیا جائے گا ، جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا۔

اگر کسی غیر شادی شدہ عورت کے پیٹ سے اس طریقہ کے مطابق بچہ کی پیدائش عمل میں آئے تو اس صورت میں اگرچہ وہ آدمی معروف ہی کیوں نہ ہوجس کا مادہ

استعمال کیا گیا ہے لیکن نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اور بچہ کی نسبت ماں کی طرف کی جائے گی ، کیونکہ شرعی طور پر بدکاری سے نسب کا شرف انسان کو حاصل نہیں ہوسکتا۔(فتاوی دارالعلوم زکریا: ۴/۳۴۵)

خلاصۂ بحث

(۱) سوال میں درج پہلی اور دوسری صورت کے جائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا، اور ان دونوں میں بچہ کا نسب اور دیگر احکام جیسے حرمت نکاح،وراثت وغیرہ کے احکام انہیں زوجین سے ثابت ہوں گے۔

(۲) سوال نمبر تین تا چھ میں بچہ کا نسب اسی عورت اور اس کے شوہر سے ثابت ہونا چاہئے جس نے حمل کی مشقت برداشت کی ہے، اگر شوہر بھی اس کے لئے تیار ہو اور اگر انکار کرے تو لعان کا حکم ہونا چاہئے۔

(۳) ساتویں صورت کے جواز میں بھی شرح صدر نہیں ہے ،اور فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے بھی اس کا اظہار کرتے ہوئے جواز کا سابقہ فیصلہ رد فرمادیا ہے ،اس کے باوجود اگر کوئی شخص یہ عمل کرے تو بچہ کا نسب باراٹھانے والی سوکن سے ہی ثابت ہونا چاہئے۔

هذا هو ماعندي والله اعلم بالصواب۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سوال نامہ:

حیوانات کے حقوق اوران کے احکام

اسلام دین رحمت ہے اور اس نے تمام مخلوقات کے ساتھ رحم دلی کی تعلیم دی ہے ان میں ایک حیوانات بھی ہیں، یہ انسان کے لئے بہت بڑی نعمت ہے، جو بار برداری کے کام آتی ہے، جن کے چمڑوں سے مختلف ضروری اشیاء تیار کی جاتی ہیں، جن کے بعض اجزاء سے دوائیں بنائی جاتی ہیں، یہ ماحولیات کو درست رکھنے میں بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں، اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جن کو اللہ تعالی نے حلال قرار دیا ہے اوروہ ہماری غذائی ضروریات کو بھی پوری کرتے ہیں۔

اس وقت دنیا بھر میں جانوروں کو بچانے کی کوششیں جارہی ہیں ؛ کیونکہ بعض جانوروں کی نسلیں ختم ہوتی جارہی ہیں، اور ماحول پر اس کا منفی اثر پڑرہاہے، اسی لئے جانوروں کے تحفظ اوراس کو انسان کی ظلم وزیادتی سے بچانے کے لئے مختلف قوانین بنائے گئے ہیں، ہمارے ملک میں بھی سرکاری طور پر اس کا مستقل شعبہ قائم ہے، رسول اللہ ﷺ نے جہاں مختلف انسانی حقوق ذکر فرمائے ہیں، وہیں حیوانات کے حقوق کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، اور فقہاء نے بھی شریعت کے مقاصد اور قرآن وحدیث کی تعلیم کو سامنے رکھتے ہوئے جانوروں کے حقوق کے بارے میں گاہے گاہے روشنی ڈالی ہے، جن کو موجودہ حالات اورضروریات کے پس منظر میں واضح کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱۔آج کل چارہ خور جانوروں کے لئے ایسی غذائیں تیار کی جارہی ہیں، جن میں لحمی اجزاء بھی شامل ہوتے ہیں، تاکہ وہ تیزی سے بڑھ سکیں، اوران سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جاسکے، جو ظاہر ہے کہ چارہ خورجانوروں کی فطرت کے خلاف ہے، توکیا یہ عمل جائز ہے؟

۲۔جانوروں سے زیادہ دودھ حاصل کرنے کے لئے اور بعض چھوٹے جانوروں کے گوشت میں اضافے کے لئے انہیں انجکشن لگائے جاتے ہیں، اس سے دودھ اور گوشت کی مقدار میں نمایاں اضافہ ہوجاتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

۳۔حلال جانوروں کے دودھ میں اضافہ یا اس کے جسمانی حجم کو بڑھانے کے لئے حرام جانوروں سے اس کا اختلاط کرایا جاتا ہے، خاص کر جرسی گائے کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ یہ خنزیر کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ان کے دودھ کی مقدار بہ مقابلہ دوسری گایوں کے کافی زیادہ ہوتی ہے، کیا ایک جانور کا اس طرح دوسری جنس کے جانور سے اختلاط کرنادرست ہوگا اوراگران میں سے ایک حلال اور دوسرا حرام ہوتواس سے پیدا ہونے والے بچوں پر شرعا کیا اثر مرتب ہوگا؟

۴۔زینت کے طور پر بعض جانور پنجرے میں رکھے جاتے ہیں، جیسے: پرندے، ہرن وغیرہ، ان کو کھانا مقصود نہیں ہوتا اور نہ ان کی تجارت مقصود ہوتی ہے، کیاان کو اس طرح رکھنادرست ہوگا؟

۵۔انسان کے جذبات شوق کی بھی کوئی حد نہیں ہوتی، اس کا ایک مظہر یہ ہے کہ بعض لوگ خطرناک جانوروں کو پنجروں میں بند کر کے یا باندھ کر رکھتے ہیں، جیسے: شیر، سانپ، خونخوار کتے ، اگر کبھی بے قابو ہو جائیں تو بہت سی انسانی اورحیوانی جانوں کا نقصان ہوسکتا ہے، کیا اس طرح کا شوق پورا کرنے کی شرعاً گنجائش ہوگی؟

۶۔ جانوروں پر میڈیکل تجربات بھی کئے جاتے ہیں، پہلے انہیں ایسے انجکشن لگائے جاتے ہیں، یا دوائیں دی جاتی ہیں کہ وہ بیمار ہوں، اور پھر ان کے علاج کے

لئے امکانی دواؤں کا تجربہ کیا جاتا ہے، کیا اس طرح کے تجربات درست ہوں گے؟

۷۔کیا دواؤں کے لئے زندہ جانور کو بے ہوش کر کے اس کے کسی عضو کو نکال لینا یا آپریشن کر کے اس میں کوئی آلہ رکھ دینا جو جانور کے لئے باعث تکلیف ہوسکتا ہو، درست ہوگا؟

۸۔بعض جانوروں کی نسلیں ختم ہوتی جارہی ہیں ، اور یہ بات ماحولیات کے لئے نقصان کا باعث بن رہی ہے ، اس کی وجہ سے حکومت کی طرف سے اس کے شکار پر پابندی لگادی گئی ہے ،اسی طرح بعض جانوروں کو ملک کی یا کسی ریاست کی حکومت قومی جانور قرار دے دیتی ہے ، اور اس طرح کے جانوروں کے شکار کرنے اور ذبح کرنے کی ممانعت ہوتی ہے ، یہ ممانعت شرعاً کس حد تک واجب العمل ہے؟

۹۔اگر مسلمان ملے جلے معاشرہ میں رہتے ہوں ، جہاں کوئی گروہ کسی خاص جانور کو معبود اور مقدس مانتا ہو، اگر اس جانور کو ذبح کیا جائے تو اس سے ان کی دل آزاری ہوتی ہے اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی متاثر ہوتی ہے ، یا قانوناً اس کو ذبح کرنے کی پابندی ہے،تو مسلمانوں کا اس سلسلہ میں کیا رویہ ہونا چاہئے؟

۱۰۔حکومت جنگلات میں شکار سے منع کرتی ہے،بعض نہروں اور جھیلوں پر پرندوں کے شکار سے روکتی ہے ؛ کیونکہ وہاں موسم کے لحاظ سے دور دراز علاقے کے پرندے آتے ہیں،جن کو،مہمان پرندہ،کہا جاتا ہے ، ان سرکاری قوانین کی رعایت شرعاً کس حد تک واجب ہے؟

۱۱۔بعض دفعہ وبائی متعدی امراض کو روکنے کے لئے بڑے پیمانے پر جانوروں کو ماردیا جاتا ہے، خاص کر مرغیوں کو مارنے کے واقعات بار بار پیش آتے رہتے ہیں، کبھی ان کو مارنے کے بجائے گڑھوں میں زندہ دفن کردیا جاتا ہے اور کبھی ان پر ایسڈ ڈال دیا جاتا ہے ،تو امراض کے پھیلاؤ کے خوف سے کیا انہیں مارا جاسکتا ہے اور

چونکہ یہ بڑی تعداد میں ہوتے ہیں تو ان کے مارنے کی کیا شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

۱۲۔جانوروں کو کن انسانی مصالح کے لئے مارا جاسکتا ہے، جیسے ہاتھی کے دانت ، ہرن کی سینگ اور کھال حاصل کرنے کے لئے وغیرہ۔

۱۳۔اسی طرح جو جانور انسان کے لئے نقصان دہ ہوتے ہیں ، ان کو مارنے کا کیا حکم ہوگا اور کن حالات میں ان کو مارنے کی اجازت ہوگی؛ کیونکہ وہ جہاں انسان کے لئے مضرت کا باعث ہیں، وہیں ماحولیات کو انسان موافق بنانے میں بھی ایک اہم رول ادا کرتے ہیں۔

۱۴۔جانوروں کے ساتھ حسن سلوک کے سلسلے میں قرآن، حدیث اور فقہاء کے اجتہادات میں کیا ہدایتیں دی گئی ہیں؟

جواب:

حیوانات کے حقوق اوران کے احکام

اسلام دنیا میں لطف ومحبت کا جو عام پیغام لے کر آیا تھا اس کا سلسلہ حیوانات تک وسیع ہے، اس نے حیوانات کے ساتھ متعدد طریقوں سے سلوک کرنے کی ہدایت کی، اہل عرب وحشت اور قساوت کی وجہ سے حیوانات پر طرح طرح کے ظلم کرتے تھے، وہ جانوروں کو اندھا دھند مار کر گرادیتے تھے، اور لوگوں سے کہتے تھے تم ان کو کھاجاؤ اور اس کو فیاضی سمجھتے تھے،اس قسم کے واقعات کا ذکر اشعارعرب میں موجود ہے۔

عرب میں ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ جانور کو کسی چیز سے باندھ کر اس پر نشانہ لگاتے تھے، آنحضرت ﷺ نے اس قسم کے جانوروں کے گوشت کو ناجائز قرار دیا اور عام حکم دیا کہ کسی ذی روح چیز کو اس طرح نشانہ نہ بنایا جائے۔(ترمذی)

خلاصہ یہ ہے کہ اسلام ایک مکمل دین ہے،اسلام نے انسانوں کو زندگی گزارنے کا طریقہ سکھایا، اسلام ہی نے انسان کو حقوق بتائے کہ اگر وہ مرد ہے تو اس پر بیوی کے کیا حقوق ہے،اور اگر عورت ہے تو اس پر شوہر کے کیا حقوق ہے؟ ایسے ہی اولاد کے کیا حقوق ہے؟ اسی طرح اسلام ہی وہ مذہب ہے جس نے جانوروں کے حقوق بھی متعین کئے ہیں، بلکہ قرآن میں ان کا ذکر ہی نہیں کیا بلکہ ان جانوروں کے نام سے سورتیں نازل فرمائی جیسے البقرۃ، النمل، انعام، الفیل،العنکبوت،النحل وغیرہ ۔شریعت محمدیہ نے چوپاؤں ،مویشیوں ،پرندوں غرض ہر قسم کے جانوروں کے حقوق بیان کئے ہیں، ذیل میں اسی تعلیمات کی روشنی میں وضاحت کی سعی کی گئی ہے۔

(جواب:۱)

اللہ تعالی نے کائنات میں نوع بنوع مخلوقات کو وجود بخشاہے اور ان سب کے رزق کی ضمانت لی ہے،لیکن مختلف ذی روح کے لئے ان کی جسمانی ضرورت اور صلاحیت کے اعتبار سے الگ الگ خوراک اور غذا متعین فرمائی ہے،خنزیر غلاظتوں اور فضلات کو اپنی غذا بناتا ہے،تو گائے بھینس جیسے جانور گھاس پھوس اور درخت کے پتوں سے اپنا پیٹ بھرتے ہیں، اور درندے چوپائے اپنے سے کمزور جانوروں کو اپنا خوراک بناتے ہیں اور یہی ان جانوروں کی فطرت ہے۔

اولا یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ غذا کی تیاری میں جو اجزاء شامل کئے جاتے ہیں وہ حرام ونجس اجزاء ہیں یا حلال ،حرام یا حلال اجزاء لحمیہ کی غذا میں شمولیت کی دو صورتیں ہوسکتی ہے:

(ا) پہلی صورت یہ ہوتی ہے کہ غذا کی تیاری میں حرام ونجس اجزاء کو اس طور پر شامل کیا جائے کہ ان اجزاء کی حقیقت وماہیت میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے، یہ اجزاء غذا میں خلط ملط ہوجاتے ہیں، اس قسم کی غذا کا حکم یہ ہے کہ نجس وحرام اجزاء کے ملنے کی وجہ سے یہ غذا بھی حرام ہو اور ان کا بیچنا اور جانوروں کو کھلانا بھی جائز نہ ہونا چاہئے، اللہ پاک فرماتے ہیں: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّه.(البقرۃ:۱۷۳)

علامہ زیلعی فرماتے ہیں: **لم يجز بيع الميتة والدم والخنزير والحر وام الولد والمدبر والمكاتب لعدم ركن البيع، وهو مبادلة المال بالمال، وبيع هذه الاشياء باطل لما ذكرنا**۔(تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق: کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، ص:۴۴، ج:۴، ط:مکتبۃ امدادیہ ملتان)

جیسے عبارت میں مذکور اشیاء کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے اسی طرح وہ غذا جانوروں کو کھلانا بھی جائز نہ ہونا چاہئے۔

(۲) دوسری صورت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ غذا کی تیاری میں حرام ونجس اجزاء کو اس طور پر شامل کیا جاتا ہو اور مختلف کیمیاوی مرحلوں سے اس طور پر گذارا جاتا ہو کہ ان حرام ونجس اجزاء کی اصلی حقیقت وماہیت میں تبدیلی پیدا ہوجاتی ہو تو اس قسم کی تبدیلی کے بعد تیار کی گئی غذا کا استعمال شرعا مباح ہونا چاہئے۔

جس طرح شراب کو سرکہ بنانے سے شراب کی حقیقت اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ ختم ہوکر حقیقی سرکہ میں بدل جاتی ہے اور چربی اپنی تمام حقیقت وماہیت کو چھوڑ کر صابون میں بدل جاتی ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

ثم هذه المسئلة قد فرّعوها على قول محمد بالطهارة بانقلاب العين الذى عليه الفتوى، واختاره اكثر المشائخ وخلافا لأبى يوسف كما فى شرح المنية والفتح وغيرهما۔ وعبارة المجتبى: جعل الدهن النجس فى صابون يفتى بطهارته لأنه تغير، والتغير يطهر عند محمد، ويفتى به للبلوى اهــ۔ وظاهره أن دهن الميتة كذلك لتغييره بالنجس دون المتنجس، إلا أن يقال: هو خاص بالنجس لأن العادة فى الصابون وضع الزيت دون بقية الأدهان۔ تأمل۔ ثم رأيت فى شرح المنية مايؤيد الاول حيث قال: وعليه يتفرع مالو وقع انسان او كلب فى قدر الصابون فصار صابونا يكون طاهراً لتبدل الحقيقة اهـ۔

ثم اعلم أن العلة عند محمد هى التغير وانقلاب الحقيقة، وأنه يفتى به للبلوى كما علم ممامر، ومقتضاه عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون، فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة وكان فيه بلوى عامة۔ (الرد المحتار مع الدر المختار: كتاب الطهارة، باب الانجاس، ص: ۵۱۹، ج: ۱، ط: زکریابکڈپو دیوبند)

شریعت مطہرہ میں تجارت اور خرید وفروخت کا اصول یہ ہے کہ جس شئ سے انتفاع ممکن ہو اس شئ کی تجارت جائز ہے اور جس شئ سے انتفاع ممکن نہ ہو اس کی تجارت جائز نہیں ہے، لہٰذا صورت مسئولہ میں جانوروں کی خوراک تیار کرنے میں جو اشیاء استعمال کی جاتی ہے وہ دوسری اشیاء کے ساتھ ملاکر جانوروں کے کھانے کے کام آتی ہیں؛ اس وجہ سے اس کی تجارت اور غذا بنانے کی گنجائش ہے۔

جیسا کہ شامی میں ہے:

لم يذكروا حكم دودة القرمز، أما إذا كانت حية فينبغي جريان الخلاف الآتيفي دود القز وبزره وبيضه، وأما إذا كانت ميتة وهو الغالب فإنها على ما بلغنا تخنق في الكلس أو الخل، فمقتضى ما مر بطلان بيعها بالدراهم لأنها ميتة۔ وقد ذكر سيدي عبد الغني النابلسي في رسالة أن بيعها باطل، وأنه لا يضمن متلفها لأنها غير مال۔

قلت: وفيه أنها من أعزّ الأموال اليوم، ويصدق عليها تعريف المال المتقوم، ويحتاج إليها الناس كثيراً في الصباغ وغيره، فينبغي جواز بيعها كبيع السرقين والعذرة المختلطة بالتراب كما يأتي، مع أن هذه الدودة إن لم يكن لها نفس سائلة تكون ميتتها طاهرة كالذباب والبعوض وإن لم يجز أكلها، وسيأتي أن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع، وأنه يجوز بيع العلق للحاجة مع أنه من الهوام، وبيعها باطل، وكذا بيع الحيات للتداوي۔ وفي القنية: وبيع غير السمك من دوابّ البحر لو له ثمن كالسقنقور وجلود الخز ونحوها يجوز، وإلا فلا۔ وجمل الماء: قيل يجوز حيًا لا ميتاً، والحسن أطلق الجواز اهـ فتأمل. (رد المحتار: كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، ص: ۲۳۶، ج: ۷، ط: زکریابکڈپو دیوبند)

اگر پہلی صورت کے مطابق غذا تیار کی گئی ہے تو مالکان کے لئے اپنے جانوروں کو ایسی غذا کھلانا جائز نہیں ہے اور اگر دوسری صورت کے مطابق غذا تیار کی گئی ہے تو چاہے وہ غذا مباح ہے، لیکن جانوروں کی فطرت سے کھلواڑ اور نیچر کی خلاف ورزی ضرور ہے۔

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: **عن ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعا لَعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبايعها ومبتاعها وعاصِرها ومُعتصِرها والمَحمُولةَ إليه۔** (رواه أبوداود، مشكوة المصابيح: ص: ۲۴۲)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی کی لعنت ہو شراب پر اور اس کے پینے والے پر اور اس کے پلانے والے پر اور اس کے

بیچنے والے پر اور اس کے خریدنے والے پر اور اس کے بنانے والے پر اور اس کے بنوانے اور اس کے اٹھاکر لے جانے والے پر اور اس پر بھی جس کے پاس لے جائی جاوے۔(ابوداود)

ف: پلانا عام ہے جانور کو پلانے کو بھی ، اس سے معلوم ہوا کہ جانور کو بھی کوئی حرام چیز کھلانا پلانا جائز نہیں ، جیسے بعض لوگ قوت کے لئے واہی تباہی چیزیں مرغی وغیرہ کو کھلاکر پھر اسے ذبح کرکے خود کھاتے ہیں، درمختار میں تصریح ہے: **وحرم الإنتفاع بها يعني بالخمر ولو لسقي دوابّ او لطين او نظرٍ للتّلهي او في دواء الخ۔۔۔**

پس متن کی روایت تو مطلق ہے، صرف بعض مشائخ کا قول شامی نے نقل کیا ہے کہ **لو قاد الدابة إلى الخمر لا باس به ولو نقل إلى الدابة يكره**، مگر متن کو ترجیح ہوتی ہے، ہاں اگر نجس چیز کہیں رکھی ہو اور جانور کھانے لگے تو اس کا روکنا واجب نہیں، نہ یہ کہ قصدا اس کے کھلانے کا اہتمام کرے۔ (ارشاد الهائم في حقوق البهائم یعنی جانوروں کے حقوق؛ حدیث نمبر:۲۹،ص:۲۴،ط: مکتبہ یادگار شیخ سہارنپور)

(جواب: ۲، ۳)

دومختلف جنس کے جانوروں کا اختلاط:

بعض دفعہ دومختلف جنس کے نرومادہ کے اختلاط سے پیدائش عمل میں آتی ہے اور فی زمانہ اس سلسلہ میں کافی تجربات کئے جارہے ہیں، بلکہ علاوہ حیوانات کے نباتات میں بھی اس قسم کے تجربات کی کامیاب سعی کی جارہی ہے، اس سلسلہ میں تین باتیں فقہی اعتبار سے قابل توجہ ہیں، اول یہ کہ اس طرح کا عمل جائز بھی ہوگا کہ نہیں؟ دوسرے اگر حلال وحرام جانور کے اختلاط سے بچہ پیدا ہوتو حلال متصور ہوگا یا حرام؟ تیسرے پالتو اورجنگلی جانور کے اختلاط سے بچہ پیدا ہوتو اس کی قربانی درست ہوگی یا نہیں؟

ان جانوروں کی حلت وحرمت اورقربانی:

جہاں تک خود اس عمل کی بات ہے تو اس کا دار ومدار منفعت پر ہے، اگر یہ عمل

انسان کی کسی ضرورت کی تکمیل کے لئے مفید ثابت ہو تو ایسا کرنا جائز ہوگا، چنانچہ صاحب ہدایہ نے گدھے اور گھوڑے کے اختلاط کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ خود آپ ﷺ نے خچر کی سواری فرمائی ہے، اگر یہ عمل ناجائز ہوتا تو ضرور تھا کہ آپ ﷺ اس پر سواری کو گوارا نہ فرماتے۔(ھدایہ رابع/۴۵۸)

حلال وحرام جانوروں میں اختلاط ہو تو اس کا کھانا جائز نہیں: **ولا يحل ما يولد من ماكول وغير ماكول**۔(شرح مهذب: كتاب الاطعمة، ص:۲۷، ج:۹، ط: دار الفكر) مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن نجیم مصریؒ نے بھی اسی کو صحیح تر قول قرار دیا ہے اور کتے اور بکری کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کو حرام بتایا ہے کہ فقہ کے متفق علیہ قواعد میں سے ہے: ''**اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام**۔''(قواعد الفقه: قاعده نمبر: ۱۴، ص: ۵۵، ط: كتب خانه نعيميه ديوبند) جب حلت وحرمت کے پہلو جمع ہوجائیں تو حرمت کو ترجیح دی جائے گی۔(الأشباہ والنظائر:۱۰۹)

عالمگیری کے بیان سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ بکری اور کتے کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کے حلال وحرام ہونے کا فیصلہ اس بات سے کیا جائے گا کہ وہ ان دونوں میں سے کس سے مشابہت رکھتا ہے، (عالمگیری:۵/۲۹۰)لیکن حموی نے ''خلاصۃ الفتاویٰ'' سے نقل کیا ہے کہ عام مشائخ کا قول اس کے خلاف ہے اور یہ مشابہت والا قول امام خیزاخیزی کا ہے، حمویؒ ہی نے صاحب ہدایہ سے نقل کیا ہے کہ بھیڑئے اور بکری کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کی قربانی درست ہوگی اور جانور کو ماں کے تابع سمجھا جائے گا،

وعبارة الهداية في الاضحية: والمولود بين الاهلي والوحشي يتبع الأم لأن الاصل في التبعية الأم حتى إن نزى الذئب على الشاة يضحى بالولد (انتهى)۔ ومثله في الزيلعي۔ وفي خلاصة الفتاوى: ولو نزى كلب على شاة فولدت، قال عامة المشائخ: لا يجوز، وقال الإمام الخيزاخيزي: ان كان يشبه الام يجوز۔ ولو نزى شاة على الظبي، قال الإمام الخيزاخيزي: إن كان يشبه الأم

یجوز۔ ولو نزی ظبي علی شاۃ ؛ قال عامۃ العلماء: لا یجوز، وقال الإمام الخیزاخیزی: العبرۃ للمشابھۃ. (غمز عیون البصائر: الفن الاول، النوع الثانی فی قواعد۔۔۔، القاعدۃالثانیۃ: ص:۳۷۷، ج: ۱، ط:دارالکتب العلمیہ بیروت)

لیکن صاحب خلاصہ نے جو بات کہی ہے،(جس کا ذکر اوپر آیا ہے) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عام مشائخ احناف کے نزدیک ایسے جانور کا کھانا حرام ہوگا اور یہی صحیح ہے ۔ ہاں اگر دونوں حلال جانور ہوں تو ظاہر ہے کہ ان کا کھانا جائز ہوگا۔ (شرح مہذب: کتاب الاطعمۃ، ص:۲۸، ج:۹، ط: دار الفکر)

ہاں اگر دو ایسے جانور- جو حلال ہوں اور ان میں ایک پالتو اور دوسرا وحشی جانور ہو- کے اختلاط سے بچہ پیدا ہوتو قربانی کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اس جانور کی ماں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ حمویؒ نے صاحب ہدایہ سے نقل کیا ہے: **والمولود بین الاھلی والوحشی یتبع الام۔** (غمز عیون البصائر:۱/۳۳۷) طحطاوی نے لکھا ہے کہ اگر حلال وحرام کے اختلاط سے کوئی جانور پیدا ہوتو کھانا تو اس کا حلال نہ ہوگا لیکن جھوٹے کی پاکی اور ناپاکی کے معاملہ میں وہ ماں کے تابع ہوگا۔"**ولایکرہ سور ما امہ ماکولۃ**"۔ (طحطاوی: ۱۹، قاموس الفقہ: مادہ: حیوان، ص: ۳۲۰، ۳۱۹، ج: ۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

رہا مسئلہ دودھ کا ؛ تو دودھ کا حکم گوشت کے تابع کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ،چونکہ دودھ کی پیدائش گوشت سے ہوتی ہے، اس لئے جن جانوروں کا گوشت حلال ہو ان کا دودھ بھی حلال ہونا چاہئے، اور جن کا گوشت مکروہ ہے اس کا دودھ بھی مکروہ ہونا چاہئے، اگر کوئی حلال جانور حرام جانور کے دودھ سے پرورش پائے ،جیسے بکری نے مادہ سور کا دودھ پیا تو اس کی وجہ سے وہ حلال جانور حرام نہیں ہوتا ،جیسے علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں: **ولھذا یحل اکل جذع تغذی بلبن الخنزیر، لان لحمہ لا یتغیر، وما تغذی بہ یصیر مستھلکا لا یبقی لہ اثر.** (البحرالرائق: کتاب الکراہیۃ، فصل فی الاکل والشرب،

ص:۱۸۲، ۱۸۳، ج:۸، ط:ایچ ایم سعید کمپنی)

نیز صاحب بزازیہ فرماتے ہیں کہ جب تک حلال جانور میں حرام جانور سے سیرۃً وصورۃً مشابہت نہ پائی جائے ؛اس کے استعمال کوممنوع نہیں کہا جاسکتا، **ولو نزا کلب علی شاۃ فولدت، قال عامۃ العلماء: لا یجوز، وقال الامام الخیر: العبرۃ للمشابھۃ۔** (الفتاوی البزازیہ علی الھندیہ: کتاب الاضحیۃ، الفصل الرابع فیما یجوز من الاضحیۃ، ص: ۲۸۹، ج:٦، ط:داراحیاءالتراث العربی)

اسی لئے حضرت فقیہ الامتؒ فرماتے ہیں:

سوال: اگر بکری کا بچہ خنزیر کا دودھ پی لے تو اس کا گوشت استعمال کرنا کیسا ہے؟ اور اس کی کھال کا کیا حکم ہے؟

جواب: اس بچے کا گوشت بھی حلال ہے، اور اس کی کھال بھی قابل استعمال ہے، وہ خنزیر کے حکم میں نہیں، اگر اس دودھ سے مستقل پرورش کی گئی ہو اور دودھ چھوٹنے کے بعد کچھ مدت گھاس وغیرہ سے بھی پرورش کی گئی ہوتو اس میں کوئی کراہت بھی نہیں، اگر اس کی نوبت نہ آئی ہو یعنی اس نے گھاس وغیرہ نہیں کھایا تو اس کے ذبح کرنے میں جلدی نہ کی جائے، ورنہ مکروہ ہے۔(فتاوی محمودیہ: کتاب الحظر والاباحۃ، باب الانتفاع بالحیوانات، سوال نمبر:۸۷٦٦، ص: ۲۴۳، ج: ۱۸، ط: دارالمعارف دیوبند)

رہا مسئلہ انجکشن سے دودھ میں اضافہ کرنے اور جسم بڑھانے کا تو جانوروں کے تحمل اور اپنی ضرورت کے بقدر اس طرح کا عمل کیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے ،جبکہ جانوروں کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے نفع کے لئے پیدا فرمایا ہے : **والانعام خلقھا لکم فیھا دِفْئٌ ومنافع ومنھا تاکلون۔** (النحل:۵)

لیکن گنجائش کے باوجود جانوروں کے ساتھ انسان کی طرح احسان کا معاملہ کرنا چاہئے، اپنی طمع اور لالچ کی تکمیل کے لئے اس کی فطرت کے ساتھ کھلواڑ درست معلوم نہیں ہوتا، ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں:

کتب الاحسان علی کل شیئ: ای الی کل شیئ، او علی بمعنی "فی" ای امرکم بالاحسان فی کل شیئ، ومنه قوله تعالی: ودخل المدینة علی حین غفلة، وقال شارح: ای کتب علیکم ان تحسنوا فی کل شیئ، والمراد منه العموم الشامل للاحسان والحیوان حیا ومیتا۔ (مرقاۃ المفاتیح: کتاب الصید والذبائح، الفصل الاول، ص:۱۱۵، ج:۸، ط:مکتبۃ امدادیہ ملتان)

(جواب: ۴، ۵)

جانوروں کے لئے ایذاء رسانی کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہے اور رسول اللہ ﷺ رحمۃ للعالمین ہیں، اس لئے آپ ﷺ جہاں اور جہانوں کے لئے رحمت ثابت ہوئے وہاں عالم حیوانات کے لئے بھی شفقت ورحمت کے پیکر مجسم ثابت ہوئے اور انہیں ہرممکن ایذاء سے بچانے کے لئے مختلف اوقات میں آپ نے امت کو مختلف اصول عطا فرمائے۔ چنانچہ آپ نے پرندے کے بچوں کو پکڑ کرلے آنے پر تنبیہ فرمائی اورفرمایا: ان بچوں کو وہیں چھوڑ دو جہاں سے لے آئے ہو۔

لیکن کچھ پرند وچرند کے بارے میں احادیث میں غوروفکر کرنے سے پنجرے میں رکھنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: **"یا اباعُمیر ما فعل النغیر؟" نُغَرٌ کان یلعب به۔**

اسی کے ضمن میں علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

وفیه جواز تکنیة من لم یولد له، وجواز لعب الصغیر بالطیر،۔۔۔۔۔۔ وجواز امساك الطیر فی القفص ونحوه۔ (فتح الباری: کتاب الادب، باب الکنیۃ للصبی وقبل ان یولد للرجل، رقم الحدیث:۶۲۰۳، ص:۲۲۸، ج:۱۲، ط:دار الفکر بیروت)

اس روایت سے بعض حضرات نے استدلال کرتے ہوئے بعض چرندوپرند کے حبس فی القفص کی اجازت دی ہے؛ البتہ کچھ حضرات اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اور علت یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو پنجرے میں قید کرنا تکلیف میں مبتلا کرنا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: **قلت: ولعل الکراهة فی الحبس فی القفص، لانه سجن**

وتعذیب دون غیره۔ (رد المحتار: کتاب الحظر والاباحۃ، باب الاستبراء وغیرہ، ص:۵۷۵، ج:۹، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

اس لئے مناسب یہ ہے کہ پنجرے کے بجائے گھر میں یا باہر کوئی ایسا حصہ بنادیا جائے جس میں چرندوپرند آسانی سے رہ سکیں، یا پنجرا اتنا بڑا ہو کہ اس جانور کو تکلیف نہ ہو، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

قال فی المجتبی رامزًا: لابأس بحبس الطیور والدجاج فی بیته ولکن یعلفها وهو خیر من ارسالها فی السلک۔ وفی القنیة: حبس بلبلا فی القفص وعلفها لا یجوز۔ (۹/۵۷۵)

علامہ ابن قیم الجوزیہ فرماتے ہیں:

سئل -ابن عقیل- عن حبس الطیر لطیب نغمتها، فقال: سفه وبطر یکفینا ان نقدم علی ذبحها للأکل فحسب۔ (بدائع الفوائد: ص:۶۵۵، ج:۳، فائدۃ هل حجرۃ النبی افضل ام الکعبۃ، الناشر: مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ)

اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ تنگ پنجرے میں پرندوں کو یا جانوروں کو قید کرنا کراہت سے خالی نہیں ہے، اس لئے اگر کوئی آدمی کچھ جانور یا پرندے پالنا چاہتا ہے تو اس کے لئے کچھ شرائط ہونے ضروری ہے، چنانچہ ذیل میں کچھ شرائط کی وضاحت کی جارہی ہے:

❖ اس کے لئے مناسب خوراک اور پانی کا انتظام کیا جائے، جیسا کہ شیخ ابن باز فرماتے ہیں:

لا حرج فی ذلک اذا أعد لها ما یلزم من الطعام والشراب، لأن الاصل فی مثل هذا الامور الحِلّ، ولا دلیل یدل علی خلاف ذلک فیما نعلم۔ (فتاوی علماء البلد الحرام: الباب السابع عشر الآداب، رقم المسئلۃ:۳۹، ص:۱۵۴۴) اور بنی اسرائیل کی ایک عورت کا بلی کو غذا نہ دے کر ظلم کرنے کے سبب عذاب میں مبتلا ہونے کا قصہ حدیثوں میں مشہور ہے۔

❖ ان جانوروں کے ساتھ ہر چیز میں احسان کا معاملہ کیا جائے اور ظلم نہ کیا جائے۔

❖ ان جانوروں اور پرندوں کو پالنے میں تفاخر نہ ہو اور ان پر خرچ کرنے میں اسراف وتبذیر نہ ہو۔

❖ ان کو پالنے میں ایسی مشغولی نہ ہو کہ فرائض اور واجب حقوق فوت ہو جائے۔

❖ ان پرندوں یا جانوروں کو منفرد نہ رکھیں، خصوصاً جب جوڑے ہوں، یا ان کے بچے بھی ہوں۔

❖ جارح اور غیر جارح کو الگ الگ رکھے جائیں یا دونوں کے درمیان میں مضبوط چیز حائل ہونی چاہئے۔

❖ جس طریق سے پرند، چرند، درند کو تکلیف وحبس محسوس ہوتا ہو اُس طریق سے پالنے کی اجازت نہ ہو۔

❖ جو چرند پرند پڑوسیوں کا، اہل محلہ کا یا لوگوں کا نقصان کر سکتے ہیں، ان کو پالنے کی اجازت نہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

❖ خطرناک جانوروں کو پالنے کی اجازت صرف حکومتی عجائب خانوں کے علاوہ کسی کو نہ ہو، کیونکہ حکومت ان کے لئے مناسب جگہ، رہنے کے لائق غار، درخت وغیرہ کا انتظام کرتی ہے، ان کے لئے مناسب غذا کا اور الگ الگ موسموں میں ان کو گرمی سردی سے بچاؤ کے اسباب مہیا کرتی ہے، اور یہ تمام امور انجام دینا اور ان جانوروں کے لئے مناسب اور وسیع جگہ کا انتظام کرنا ایک آدمی کے لئے دشوار ہے۔

حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں:

اس سے معلوم ہوا کہ کسی جانور کو بلاضرورت دکھ دینا قابل زجر ہے اور ممنوع ہے، دوسری حدیث میں بھی امر کا صیغہ وارد ہے کہ ان کو واپس لے جا کر رکھ دے، ظاہر امر کا وجوب ہے؛ بشرطیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف کی نہ ہو اور یہاں نہیں ہے، اور اکثر

پرندے جو پنجرہ میں رکھے جاتے ہیں چونکہ وہ اصل فطرت سے بھی متوحش ہوتے ہیں اور پالنے کے بعد بھی متوحش رہتے ہیں؛ اس توحش کے سبب بند کرنے سے ضرور درد ناک ہوتے ہیں، اسی طرح جب ان کو بچپن میں نکال کر لاتے ہیں جیسے طوطے کے بچے کو بکثرت پکڑنے کی عادت ہے، یہ بھی اور ان کے ماں باپ بھی دردمند ہوتے ہیں اس لئے یہ فعل ضرور منع ہوگا، چنانچہ درمختار کے اس قول کے تحت میں جس میں- دل بہلانے کے لئے کبوتروں کے پالنے کی اجازت اور اڑانے کی ممانعت مذکور ہے- علامہ شامی نے نقل فرمایا ہے کہ مجتبیٰ میں ہے کہ گھر میں پرندے اور مرغی رکھنے کا ڈر نہیں لیکن ان کو کھانے پینے کو دیتا رہے اور غنیۃ میں ہے کہ بلبل کو پنجرے کے اندر محبوس کر لیا اور اس کو کھلاتا پلاتا بھی رہا تب بھی جائز نہیں، اور غالبا حبس فی القفص (پنجرے میں بند کرنے) کی کراہت اس لئے ہے کہ وہ قید اور تعذیب ہے اور دوسرے طریقے پالنے کے ایسے ہیں نہیں اور اسی سے تطبیق ہوگئی حبس کے جواز اور عدم جواز میں، اور اس میں تصریح ہے کہ جس طریق میں جانور کو تنگ دلی اور پریشانی ہو اس طریق سے پالنا درست نہیں، پس پرندوں میں بعضے تو مانوس ہو جاتے ہیں جیسے کبوتر اور تیتر اور مرغی؛ ان کے پالنے میں تو کوئی حرج نہیں، اور بعضے مانوس نہیں ہوتے پس اگر ان کو آزادی کے ساتھ رکھا جائے جیسے سرکاری عجائب خانہ میں بڑا میدان لوہے کے جال سے گھیر دیا جاتا ہے اور کھانے پینے کا پورا انتظام ہوتا ہے تو اس صورت میں بھی حرج نہیں، اور اگر پنجرہ وغیرہ میں ان کو مقید کیا جائے جیسے عام عادت ہے تو درست نہیں، اور لال پالنا جو اوپر مذکور ہے یا تو حضور ﷺ کو پالنے کے وقت اطلاع نہیں ہوئی یا انہوں نے پنجرہ میں بند نہ کیا ہوگا، اور جب ایسے جانور کا پنجرہ میں رکھنا درست نہیں؛ گو کھانے و پینے کا بھی انتظام رکھے، تو اگر اس کا انتظام بھی نہ رکھے تو دو وبال ہوں گے اور اگر اس کو دھوپ و بارش میں بھی نہ اٹھائے تو تین وبال ہوں گے، شیر وغیرہ کو ''کٹ گھر'' میں رکھنا ایسا ہی ہے۔ (ارشاد الہائم فی حقوق البہائم یعنی جانوروں کے حقوق: حدیث نمبر: ۱۷، ص: ۱۶، ۱۷، ط: مکتبہ یادگار شیخ سہارنپور)

(جواب:٦)

زمین کی تمام مخلوقات معدنیات ، نباتات، حیوانات کو اللہ تعالی نے انسان کے فائدہ کے لیے وجود بخشا ہے، بنابریں انسان کے لیے ان چیزوں کو کاٹ چھانٹ کر،کوٹ پیس کر بلکہ جلاکر اور کیمیائی تحلیل کے طریقوں سے استعمال کرنا اور فائدہ حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔ اسی طرح حیوانات پر میڈیکل تجربات بھی جائز ہے؛ کیونکہ یہ بھی فائدہ ہی کی ایک قسم ہے۔

قال اللہ تعالی: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ۔(البقرة: ۲۹)

اللہ تعالی نے جانوروں کے فوائد کو قرآن میں مقام احسان وامتنان میں بیان فرمایا ہے۔

قال اللہ تعالی : وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ○(النحل: ۸۰)

جدید فقہی مسائل میں ہے:

مختلف دواؤں کے اثرات اور فائدوں کا تجربہ کرنے کے لئے بسااوقات جانوروں کو استعمال کرنا پڑتا ہے، پہلے ان کے جسم میں ایسے جراثیم داخل کیے جاتے ہیں جو اس بیماری کو پیدا کردیں ، پھر ممکنہ دواؤں کو ان پر آزمایا جاتا ہے جو ان امراض کے لیے مفید ثابت ہوسکتی ہوں، یہ صورتیں جائز ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ اسلام نے جانوروں کو خواہ مخواہ اذیت دینے اور اس کے مشاہدہ کو اپنے لیے سامان تفریح بنانے کی اجازت نہیں دی ہے، لیکن دوسری طرف اس نے یہ تصور بھی پیش کیا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء انسان کے لیے خادم ہیں ، اسی لیے جانوروں کی سواری ، ان کے گوشت کو غذا ، چمڑوں کو لباس اور کسی عضو انسانی کی صحت کے لیے اس کے جسم میں پیوند کاری کی اجازت دی گئی ہے، مذکورہ صورتوں میں بھی چوں کہ تفریح اور بے مقصد اذیت رسانی نہیں ہے؛ بلکہ

انسان کی ایک واقعی اور لازمی ضرورت کے لیے ان سے خدمت لینا اور استفادہ کرنا اصل منشا ہے اس لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔(جدید فقہی مسائل: معاشرتی مسائل، باب: طب وعلاج ،ص: ۳۳۷، ج:۱ ، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانویؒ فرماتے ہیں:

اللہ تعالی نے حیوانات کو انسان کے نفع کے لیے پیدا فرمایا ہے، اس لیے ان سے انتفاع میں ان کو کچھ تکلیف بھی ہو تو کچھ حرج نہیں، اسی لیے گوشت کی بہتری کی غرض سے حیوان کا خصی کرنا بالاتفاق جائز ہے، حضور ﷺ نے خصی دنبوں کی قربانی کی ہے، خصی کرنے کی تکلیف انجکشن لگانے سے بھی بہت زیادہ ہے۔(احسن الفتاویٰ: کتاب الخطر والاباحت، متفرقات، ص: ۲۲۳، ج:۸ ، ط: دارالاشاعت دیوبند)

ہاں اگر ان کو اذیت ہو تو ان کو ایسی دوائیں دی جائیں جو تکلیف کو کم کریں اور سکون وراحت پہنچاویں۔

(جواب:۷)

اللہ پاک ارشاد فرماتے ہیں : هو الذی خلق لكم ما فی الأرض جميعا۔

(البقرة: ۲۹)

اس آیت کا عموم تمام قسم کے منافع کو شامل ہے، اس آیت کریمہ کے ضمن میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں: اس آیت میں زمین کی تمام چیزوں کو انسان کے لئے پیدا فرمانے کا بیان ہوا ہے ،اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ دنیا کی کوئی چیز ایسی نہیں جس سے انسان کو کسی نہ کسی حیثیت سے بلا واسطہ یا بالواسطہ فائدہ نہ پہنچتا ہو، خواہ یہ فائدہ دنیا میں استعمال کرنے کا ہو یا آخرت کے لئے عبرت ونصیحت حاصل کرنے کا، بہت سی چیزوں کا فائدہ تو انسان محسوس کرتا ہے ،اس کی غذا یا دوا یا استعمال میں براہ راست آتی ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ انسان کو ان سے فائدہ پہنچتا ہے ،مگر اس کو خبر بھی نہیں ہوتی ، یہاں تک کہ جو چیزیں انسان کے لئے مضر سمجھی جاتی ہیں جیسے زہریلی اشیاء، زہریلے جانور وغیرہ ،غور کریں تو وہ کسی نہ کسی حیثیت

سے انسان کے لئے نفع بخش بھی ہوتی ہیں، جو چیزیں انسان کے لئے ایک طرح سے حرام ہیں، دوسری کسی طرح اور حیثیت سے ان کا نفع بھی انسان کو پہنچتا ہے۔(معارف القرآن:البقرہ:۲۹،ص:۱۶۲، ج:۱، ط:اشرفی بکڈپو دیوبند)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے دنیا میں تمام نعمتوں کو اس لئے پیدا فرمایا تاکہ انسان اس سے دینی یا دنیوی فائدہ حاصل کرے، دنیوی فائدہ یہ بھی ہے کہ ان نعمتوں سے جسمانی صحت پیدا کرے اور طاعات کے لئے قوت حاصل کرے، اور دینی فائدہ یہ ہے کہ ان چیزوں میں غور وفکر کرے اور عبرت وموعظت حاصل کرے۔

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جانوروں اور دیگر اشیاء کی انسانوں کے لئے تسخیر کے باوجود اللہ پاک کی طرف سے جانوروں کے ساتھ رفق ونرمی اور رحمدلی کے برتاؤ کا حکم دیا گیا ،چنانچہ ذبائح کے حق میں وہ آداب وہدایات بیان کی گئیں جو جانوروں کے ساتھ رحم ورفق پر مبنی ہے، حالانکہ ان جانوروں کو ذبح کیا جانا طے ہے، اس سے یہ تو معلوم ہوا کہ ذبح کے جانوروں کی یقینی موت کے باوجود ان کے ساتھ احسان وبھلائی کا معاملہ کیا جائے جس کا حکم ذبح میں بھی کیا گیا ہے۔

اس لئے تعلیمی میدان میں تجربہ کے خاطر جانوروں پر میڈیکل تجربات کی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ ہر ایک میڈیکل تجربہ جانوروں پر ہی کیا جائے ؛بلکہ اس کے لئے کچھ حدود وقیود طے ہونے چاہئے ۔چند قیود ذیل میں درج ہے:

❖ حقیقت میں تجربہ ہی مقصود ہو، دوسری کوئی غرض وابستہ نہ ہو، چنانچہ کچھ لوگ ایک مرغی پر تیر اندازی کی مشق کررہے تھے تو حضرت ابن عمرؓ نے انہیں تنبیہ فرمائی۔

مر ابن عمر بنفر قد نصبوا دجاجة يترامونها، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا عنها، فقال ابن عمر: من فعل هذا، ان رسول الله ﷺ لعن من فعل هذا۔ (بخاری :كتاب الذبائح والصيد، باب ما يكره من المثلة، رقم الحديث: ٥٥١٥، ص: ١٠٢١، ط:بيت افكار

الدولية۔ مسلم: کتاب الصید والذبائح، باب الأمر باحسان الذبح والقتل، رقم الحدیث: ۱۹۵۸، ص: ۹۴۱، ط:دار قرطبه)

❖ محض تجربہ کا شوق پورا کرنے کے لئے یہ عمل نہ کیا جائے جس کا انسانی صحت سے بھی کوئی تعلق نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ ہی کی روایت میں ہے:

--------**ان رسول الله ﷺ لعن من اتخذ شيئا فيه الروح، غَرَضًا۔**

(مسلم: کتاب الصید والذبائح، باب النهی عن صبر البهائم، رقم الحدیث:۱۹۵۷، ص:۹۴۱، ط:دار قرطبه)

علامہ مناوی اس روایت کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں:

غرضا بغين وضاد معجمتين بينهما راء محركا، ماينصب ليرمى اليه لما فيه من الجرأة والاستهانة بخلق الله والتعذيب عبثا۔ (فیض القدیر: باب حرف النون، رقم الحدیث: ۹۵۴۶، ص:۳۴۷، ج:۶، ط:دارالفکر)

حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

الغرض الهدف، والشى الذى فيه الروح هو الحيوان ۔ فالمعنى: لا تتخذوا الحيوان الحيّ غرضا ترمون اليه، كالغرض من الجلود وغيرها، والنهى عنه للتحريم۔ (تکملة فتح الملهم: کتاب الصید والذبائح، رقم الحدیث: ۱۹۵۷/۵۸/۱۰۳۲، ص:۴۵۰، ج:۹)

اور یہ عمل بھی ضرورت کی خاطر ہی ہونا چاہئے، اس عمل کے دوران جانوروں کو جتنی بھی کم تکلیف وایذاء پہنچ سکتی ہو اس کی کوشش کرے اور اس کے وسائل عمل میں لائے، کیونکہ ضرورت میں اجازت ضرورت کی مقدار تک ہی ہوتی ہے۔

❖ اگر کسی چھوٹے یا کم اہم جانور پر یہ ضرورت پوری ہوجاتی ہوتو بڑے و اہم جانور پر یہ عمل نہ کیا جائے۔

❖ یہ عمل اس وقت ہو جبکہ اس کے نتیجہ میں انسان کے حق میں فائدہ کا یقین

یا ظن غالب ہو، کیونکہ شریعت اسلامیہ جانوروں کو ناحق ایذاء پہنچانے سے روکتی ہے۔جیسا کہ حدیث میں ہے:

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔قال : سمعت الشرید ؛ یقول: سمعت رسول الله ﷺ یقول: من قتل عصفورا عَبَثا عَجَّ الی الله عزو جل یوم القیامة؛ یقول: یا رب ان فلانا قتلنی عَبَثًا ولم یقتلنی لمنفعة۔ (سنن النسائی: کتاب الضحایا، باب من قتل عصفورا بغیر حقها، رقم الحدیث: ۴۴۵۳، ص: ۲۵۴، ج:۷، ط: دار الفکر لبنان)

علامہ علی الولّوی اس حدیث کے ماتحت فرماتے ہیں:

"ولم یقتلنی لمنفعة" فیه انه لا ینبغی قتل الحیوان بغیر حاجة۔ (ذخیرة العقبی: رقم الحدیث: ۴۴۴۸، ص: ۶۳، ط: دار ابن الجوزی)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ بغیر حاجت ومنفعت کے کسی جانور کو قتل کرنے یا اس کو تکلیف دینے کی اجازت نہیں ہے۔

اورحضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اسی حدیث کو زیادتی کے ساتھ روایت کرتے ہیں:

من قتل عصفورا فما فوقها بغیر حقها سأله الله عن قتله، قیل: یا رسول الله وما حقها؟ قال: ان یذبحها فیأکلها۔۔

اس کے ماتحت ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں:

فما فوقها ای فی الحقارة والصغر او فی کبر الجثة والعظم۔۔۔فیأکلها ای فینتفع بها، ولا یرمیها فیضیعها، قال ابن الملک: فیه کراهة ذبح الحیوان بغیر الاکل۔۔۔ قال الطیبی: حقها عبارة عن الانتفاع بها۔۔۔۔۔۔(مرقاة المفاتیح: کتاب الصید والذبائح، الفصل الثانی، ص: ۱۲۴، ۱۲۳، ج:۸، ط: مکتبہ امدادیہ ملتان)

اورشریعت ضرورت کے وقت کم سے کم تکلیف ہو اس کی طرف متوجہ کرتی ہے، چنانچہ ذبائح میں جانوروں کا ذبح یقینی ہونے کے باوجود اس کے ذبح کے آداب بیان فرمائے جو رفق ونرمی پر مبنی ہے۔

❖ مصالح اور حقیقی منافع وفوائد کی تحقیق اور غور وفکر کئے بغیر یہ عمل نہ کیا جائے کہ اس میں تعذیب اور ایذاء رسانی ہے۔

❖ تجربہ اس طرح کیا جائے کہ وہ فطرت پر باقی رہے، ایسا تجربہ نہ کیا جائے کہ اس کا استحصال ہوجائے یا اس میں ضرورت سے زیادہ سختی ہو۔

❖ اگر کسی انسان کے جسم میں ضرورت کی بناء پر جانور کے کسی عضو کی پیوند کاری کرنے کے لئے زندہ جانور کو بے ہوش کر کے عضو نکالا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب لکھتے ہیں:

پیوند کاری کی دوسری صورت جس میں حیوانات کے اعضاء استعمال کرنے پڑتے ہوں وہ بھی شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز نہیں کہے جاسکتے۔ تمام جانوروں کو خدا نے انسان کی راحت رسانی ہی کے لئے مسخر فرمایا ہے، البتہ یہ احتیاط ضروری ہوگی کہ جن جانوروں کو شریعت نے حرام کرنے کے ساتھ ان کے جسم کو نجس عین قرار دیا ہے ان کے اجزا سے اجتناب کیا جائے۔ لیکن اگر انسان موت وحیات کی کشمکش میں مبتلا ہو اور جان بچانے کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہ رہ جائے کہ حرام وناپاک جانور کا کوئی عضو استعمال کیا جائے تو اضطرار کی حالت ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال بھی جائز ہوگا۔

قرآن حکیم نے خود ہی اس کی وضاحت کردی ہے کہ: **وَقد فصّل لکم مّا حرّم علیکم إلا ما اضطُرِرتم إلیه۔** (الانعام: ۱۱۹)

جو چیزیں تم پر حرام کی گئی ہیں وہ کھول کر بیان کردی گئی ہیں مگر یہ کہ تم ان کے استعمال پر مجبور ہی ہوجاؤ۔ (عصر حاضر کے فقہی مسائل: مقالہ اعضاء کی پیوندکاری، ص:۸۸-۸۹، ط: ایفا)

❖ اگر دواؤں کے لئے زندہ جانور کو بے ہوش کر کے اس کے کسی عضو رکو نکالے یا آپریشن کر کے اس میں کوئی آلہ رکھے تو میڈیکل تجربہ کے لئے اوپر ذکر کردہ شرطوں کے ساتھ گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس صورت میں جانور کی تکلیف کم سے کم ہو اور

زیادہ سے زیادہ راحت پہنچے اس کے اسباب اختیار کئے جائیں۔

(جواب: ۸، ۱۰)

کسی درند وپرند کا شکار کرنا جائز بھی ہے اور انسان کی بلند ہمتی کی دلیل بھی ، اسلام شکار کی چند حدود وقیود کے ساتھ اجازت دیتا ہے، اس کے احکام بھی بیان کرتا ہے، کتاب اللہ وسنت رسول اللہ اور اجماع سے شکار کرنے کی اجازت ثابت ہے، چنانچہ ارشاد ہے: **واذا حللتم فاصطادوا**۔ (المائدہ:۲) **وحرّم علیکم صید البرّ مادمتم حُرُما**۔ (المائدہ:۹۶) مذکورہ دونوں آیات سے معلوم ہوا کہ غیرمحرم کے لئے شکار کرنا جائز ہے۔

شکار کا حکم احادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے، چنانچہ حضرت ابوثعلبہ الخشنی کی روایت ہے:

''ابوثعلبہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی سرزمین میں ہوں جہاں شکار دستیاب ہوتے ہیں، میں اپنی کمان سے اور سدھائے ہوئے کتے سے اور بے سدھائے کتے سے شکار کیا کرتا ہوں، تو کیا یہ میرے لیے ٹھیک ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو تم نے اپنے تیر سے شکار کیا اور اللہ کا نام لے کر تیر چلایا تو اسے کھاؤ اور جو سدھائے ہوئے کتے سے شکار کیا اور اللہ کا نام لے لیا تھا تو وہ بھی کھالو اور بے سدھائے کتے سے جو شکار کیا اگر اسے ذبح کرسکو تو کھاؤ''۔ (بخاری: کتاب الذبائح والصید، باب صید القوس، باب ماجاء فی التصید، رقم الحدیث: ۵۴۷۸، ۵۴۸۸، ص:۷/۶۳، ط: بیت الافکار الدولیہ)

شیخ وہبہ زحیلی صاحب لکھتے ہیں: **واجمع العلماء علی اباحة الاصطیاد والاکل من الصید** ۔ (الفقه الاسلامی وادلته: الباب التاسع الذبائح والصید، الفصل الثانی، ص:۸۳۶، ج:۳، ط:الهدی انٹرنیشنل)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پرندودرند کا شکار شرعا جائز ہے، خصوصا جبکہ ان سے کوئی منفعت ہو یا دفع مضرت ہو، ہاں، اگر حکومتی قوانین کی رو سے کسی جانور کا شکار

ممنوع ہوتو اس سے باز رہنے میں عافیت ہے۔

مولانا محمد یوسف خان تحریر فرماتے ہیں: شکار کے احکام اور ان کی تفصیلات میں جانے سے پہلے یہ ضرور مدنظر رہنا چاہئے کہ شکار کا مقصد لہوولعب نہ ہو اور شکار کرنے سے لوگوں کو نقصان نہ پہنچتا ہو، اسی طرح اگر کسی جانور کی نسل شکار کی زیادتی کی وجہ سے معدوم ہورہی ہوتو شکار سے باز رہنا چاہئے۔(اسلام میں حیوانات کے احکام: باب دہم: حیوان اور شکار، ص:۱۳۶، ط: اریب پبلیکیشنز نئی دہلی)

کوئی چیز قانونا منع ہو اور شرعا اس کی گنجائش ہوتو اس سے بچنا بہتر ہے، اسی لئے حضرت مولانا مفتی محمد یوسف صاحبؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

اسمگلنگ قانونا منع ہے، اگر دکان دار کو معلوم ہو کہ یہ اس کپڑے کی اسمگلنگ کرے گا تو اس کو نہیں دینا چاہئے، تاہم اگر دے دیا تو شرعا حلال ہے۔

ایسے ہی جب ان سے پوچھا گیا کہ اسمگلروں سے مال خریدنا کیسا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ شرعا جائز ہے، گورمنٹ کے قانون کے مطابق نہیں۔(آپ کے مسائل اور ان کا حل: خرید وفروخت کے متفرق مسائل: ص:۲۴۶، ج:۷، ط: نعیمیہ بکڈپو دیوبند)

(جواب:۹)

ہندوستان میں رنگارنگی، تکثیریت اور متنوع مذہب کو ماننے والے لوگ آباد ہیں، یہی اس کی خصوصیت وامتیاز ہے؛ لیکن اب برسر اقتدار افراد کے پارٹی ایجنڈے میں یہ شامل تھا کہ گاؤ اور اس کی نسل کشی پر روک لگائی جائے، اس کی دہائیوں کی یہ محنت اکثریت حاصل کرنے کے بعد خاص قسم کے جانوروں پر پابندی عائد کرنے کی صورت میں رنگ لائی۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:

درحقیقت ہندوستان میں اس مخصوص قسم کے جانور کی قربانی اسلامی شعار ہے، اور ''**والبدن جعلنٰها لکم من شعائر الله، لکم فیها خیر**'' (سورۂ حج) ارشاد ربانی ہے،

اور قاموس میں ہے: **والبدنة محركة من الابل والبقر كالاضحية من الغنم، تهدى الى مكة للذكر والانثى۔** (امداد المفتيين: ۲/۷۹۹)

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ملک ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے کیا یہ بات روا ہوگی کہ ذبح گاؤ پر قانونی پابندی کو تسلیم کرلیا جائے ،جیسا کہ اس ملک کی اکثریت کا مذہبی عقیدہ ہے؟ تو شرعی احکام اور مصالح ہر دو کا تقاضا ہے کہ اس قسم کے مطالبات اصولی طور پر نہ مانے جائیں۔

اول اس لئے کہ ''ذبیحہ'' کی حیثیت شعار اسلام کی ہے،ذبیحہ میں ذبح کا طریقہ اور ذبح کئے جانے والے جانوروں کی حلت وحرمت دونوں داخل ہے اور اس کی سب سے واضح دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من صلّى صلٰوتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فى ذمته۔ (بخاری: باب فضل استقبال القبلة، ۱/۵۶)

جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے،جس کو اللہ اور اس کے رسول کا عہد حاصل ہے؛لہٰذا اللہ کے عہد میں عہد شکنی نہ کرو۔

یہاں مسلمانوں کی نماز میں شرکت ، کعبہ مکرمہ کا بحیثیت قبلہ استقبال اور مسلمانوں کے ذبیحہ کو حلال تصور کرنے اور کھانے کو اسلام کی علامت ،مسلمانوں کا امتیاز اور خدا اور رسول ﷺ کی پناہ میں آجانے کا نشان قرار دیا گیا ہے اور ''شعار'' ان ہی امور کو کہتے ہیں جو اسلام کا مظہر اور نشان ہوں۔

اور جہاں تک گائے کے اسلامی ذبیحہ ہونے کی بات ہے تو اس کی حلت پر تمام امت کا اتفاق ہے ،قرآن مجید میں اس کی حلت صراحۃً ثابت ہے، آپ ﷺ نے قربانی گاؤ کی اجازت بھی دی ہے ،خود آپ ﷺ نے سیدنا عائشہؓ اور دیگر امہات المؤمنین کی جانب سے گائے کی قربانی فرمائی ہے۔ اور آپ ﷺ کے حضور میں دیگر

صحابہ کرامؓ نے بھی ،حضرت بریرہؓ کے پاس صدقہ کے طور پر گوشت آیا، انہوں نے بطور ہدیہ خدمت اقدس میں پیش کیا تو آپ ﷺ نے تناول بھی فرمایا۔

اور ''شعار اسلام'' میں کوئی تساہل اور اس کے ترک پر اتفاق جائز نہیں۔

دوسرے جیسا کہ مذکور ہوا ذبح گاؤ،نص صریح کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے اور جن امور کا جواز بذریعہ نص ثابت ہو، ان میں نہ صرف اعتقاداً بلکہ عملاً بھی اپنے آپ کے لئے اس کے ترک کا ارادہ کرلینا درست نہیں، چنانچہ قرآن مجید میں خود رسول اللہ ﷺ کو شہد نہ کھانے کی قسم کھانے پر تنبیہ کی گئی ہے، حالانکہ یہ اعتقاداً تحریم نہ تھی، بلکہ صرف عملا اس کے استعمال نہ کرنے کا عہد تھا۔

تیسرے ''شعار کفر'' ہے اور اکثر ادوار میں کفر وشرک کا شعار رہا ہے ،قرآن مجید خود شاہد ہے کہ بنی اسرائیل کو جس چیز نے شرک کی طرف مائل کیا وہ ''سامری کی سنہری گائے'' ہی تھی، پھر یہ تقدس ان کے دل میں اس قدر بیٹھ چکا تھا کہ ایک شخص کے قاتل کا پتہ چلانے کے لئے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ ذبح گاؤ کا حکم دیا گیا تو وہ شاید اسی وجہ سے مسلسل ٹال مٹول کی راہ اختیار کرتے رہے اور بالآخر اللہ تعالی نے بھی ان سے ٹھیک ویسی ہی سنہری گائے ذبح کرائی جو ''سامری'' کی مصنوعی گائے سے صورت وشکل میں مشابہت رکھتی تھی۔

ہمارے ہم وطن بھائیوں میں بھی قدیم زمانہ سے ذبح گاؤ کا ترک اور اس کی مخالفت مذہبی شعار بن گئی ہے اور ہے اور اتنے دنوں سے ہے کہ خود ابوریحان بیرونی نے اپنے سفرنامۂ ہند میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

اور کسی ''شعار کفر'' کو قبول کرلینا اور اس کا احترام کرنا جائز نہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ اسلام قبول کرنے کے بعد جب محض اس بنا پر اونٹ کا گوشت کھانے سے رکے رہے کہ یہ توریت میں حرام ہے اور اسلام نے بھی صرف اجازت دی ہے، واجب قرار نہیں دیا ہے،تو حکم الٰہی نازل ہوا:

یٰأیہا الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافة ولا تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین۔ (بقرہ:۲۰۸)

اہل ایمان ! اسلام میں پوری طرح داخل ہوجاؤ اور شیطان کے نقش قدم کی پیروی نہ کرو کہ وہ تمہارا کھلا ہوا دشمن ہے۔

گویا اس عمل کو شیطان کی پیروی اور اس کے نقش قدم پر چلنا قرار دیا گیا۔

چوتھے ، اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ آج اگر آپ مصلحۃً اس کی اجازت دیدیں اور محض عملا اس کے نہ کرنے سے اتفاق کرلیں تو رفتہ رفتہ اعتقاداً ابھی اسے ناجائز اور اس کے کھانے کو معیوب سمجھا جانے لگے ، یہاں تک کہ ایک بدعت جڑ پکڑ لے، اس کی متعدد مثالیں ہندوستان کے مسلم سماج میں موجود ہیں، نکاح بیوگان کو معیوب سمجھنا، تعدد ازدواج کو غلط نظر سے دیکھنا، ہندوعورتوں کی طرح سے سیندور وغیرہ کا رواج اور خود جن مقامات پر ہندوؤں کی غالب ترین آبادی ہے اور ذبح گاؤ پر مکمل ممانعت ہے ،مثلا راجستھان (گجرات،مہاراشٹرا اور ہندوستان کے اکثر صوبوں میں) وہاں مسلمانوں میں بھی گائے کے متعلق خاصہ جذبۂ احترام جڑ پکڑ چکا ہے اور اگر خدا نہ خواستہ ایسا ہوگیا تو پھر اصلاح آسان نہ ہوگی۔غالبًا یہی وجہ تھی کہ حضرت مجدد الف ثانی ؒ نے اکبر کے سامنے جو مطالبات رکھے تھے ان میں ایک ذبح گاؤ کی اجازت بھی تھی۔

ان شرعی احکام ومصالح کے علاوہ سیاسی مصالح کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایسے مطالبات کو کسی قیمت پر قبول نہ کیا جائے اس لئے کہ آج اگر اسے تسلیم کرلیا جائے تو کل اذان ونماز، اسلامی جلسوں ،تہواروں اور تقریبات کی نوبت آئے گی ،پھر کچھ لوگ اٹھیں گے جو مطلقا ہر زندہ چیز کو ذبح کرنے اور قربانی کی مخالفت کریں گے اور مصلحت اور رفع فتنہ کی دلیل ہر شعار اسلام کو مٹانے کا جواز پیش کرتی رہے گی۔(قاموس الفقہ : مادہ: بقر،ص: ۳۲۳-۳۲۵،ج: ۲ ، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اس سے بھی معلوم ہوا کہ جس طرح اونٹ کی قربانی شعار اسلام ہے ،اسی طرح

گائے کی قربانی بھی شعار اسلام ہے؛ لیکن چونکہ ملکی حالات بد سے بدتر ہوتے جارہے ہیں،کسی خاص فرقہ یا قوم کو نشانہ بنایا جارہا ہے،کلیدی عہدوں پر بھی خاص نظریات کے حامل افراد کرسی نشین ہے ،اس لئے مسلمانوں کا قربانی کرنا کسی اجتماعی مصیبت اور آفت کو مول لینا ہے۔

اس صورت حال میں مسلمانوں کی صرف عزت اور مال کو ہی خطرہ نہیں ہے ؛ بلکہ جانوں کو بھی خطرہ ہوسکتا ہے ،اس اجتماعی خطرہ کے پیش نظر کسی جگہ اس خاص قسم کے جانور کی قربانی نہ کی جائے تو معاملہ الگ ہے۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سات حصہ والے خاص خاص جانوروں کا ایک حصہ ڈھائی سے تین ہزار میں حاصل ہوجاتا ہے ،جبکہ بکرا ،دنبہ میں ایک حصہ کم سے کم نو-دس(۹-۱۰)ہزار میں حاصل ہوتا ہے ،اس حیثیت سے بڑے جانور میں مسلمانوں کا فائدہ ہے ،لیکن دوسری طرف اپنی عزت نفس، اور حفاظت جان بھی ضروری ہے ،اگر چہ حکومت کے قانون کی وجہ سے کوئی حلال چیز حرام تو نہیں ہوتی لیکن عواقب، انجام اور مشکلات کو بھی سامنے رکھ کر عمل کیا جانا چاہئے ،اور یہ بھی مستحضر رہنا چاہئے کہ ہمارے معاشرے میں جاسوسوں کی بھی کمی نہیں ہے، اگر اس کی قربانی کی گئ تو ممکن ہے کہ ہماری قوم ہی کے کچھ نا معلوم لوگ مخبری کریں ،جس کا خمیازہ پوری قوم کو بھگتنا پڑے، اس لئے اگر کسی جگہ کوئی قربانی کرنا ہی چاہتا ہے تو حکومت کی بندشوں اور پابندیوں سے بچنے کا پیشگی انتظام کرنا چاہئے۔

اور پابندی کی جگہ پر مخصوص جانوروں کی قربانی سے واجب تو ادا ہوجائے گا لیکن اپنے اجتماعی جان ومال کے تحفظ کے لئے ملکی سطح اور صوبائی سطح پر غیر قانونی عمل سے احتراز بہتر ہے۔اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہئے کہ خاص مصلحت کی وجہ سے چاہے اس کی قربانی سے احتراز کیا جائے لیکن ان جانوروں کو ہمیشہ حلال ہی سمجھنا چاہئے، اسے ناجائز یا حرام نہ سمجھنا چاہئے۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں: ۔۔۔۔۔قربانئ گاؤ واجب اور شعائر

اسلام ہے، اس کو اجتماعی طور پر متروک کر دینا یا اس پر تاحد اختیار کوئی قانونی پابندی قبول کرنا جائز نہیں اور'' تاحد اختیار'' کے لفظ سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر کسی جگہ مسلمان مقاومت کی قدرت نہ رکھیں تو ان کو چاہئے کہ حکومت سے اپنے تحفظ کا پورا انتظام اور اطمینان کئے بغیر اس پر اقدام نہ کریں اور اپنی جانوں کو خطرہ میں نہ ڈالیں۔ (امدادالمفتین: کتاب الاضحیۃ والعقیقہ والختان، سوال نمبر: ۸۵۷، ص: ۸۰، ج: ۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حضرت فقیہ الامتؒ فرماتے ہیں؛ جب کہ ان سے پوچھا گیا: حکومت کی طرف سے گائے کی قربانی قانونا ممنوع ہے، اب اگر زید پوشیدہ طور پر گائے کی قربانی کرتا ہے تو قربانی شرعا ہوجائے گی یا نہیں؟ اور شرعا ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

حضرتؒ نے تحریر فرمایا: اگر جان، مال، عزت کی قربانی کا داعیہ ہو اور اخلاص سے قربانی کرے تو ان شاء اللہ قبول ہوگی، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، یعنی یہاں بھی نتیجہ بھگتنے کے لئے پوری قوت کے ساتھ تیار رہیں اور آخرت میں ثواب کی امید رکھیں۔ (فتاوی محمودیہ: کتاب الاضحیہ: باب فی افضل الضحایا وفیما یجوز منہا ومالا یجوز، سوال نمبر: ۸۴۱۰، ص: ۳۴۵، ج: ۱۷، ط: دارالمعارف دیوبند)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ آیت کریمہ ''**یٰأیھا النبی لم تحرم ما احلّ اللہ لك**۔۔۔ (التحریم: ۱) کی تفسیر میں فرماتے ہیں: گوکسی مباح کا ترک کر دینا جائز ہے اور اس ترک کا مؤکد بالقسم کرنا بھی کسی مصلحت سے جائز ہے، لیکن تاہم خلاف اولی ہے؛ خصوصا جبکہ اس کا داعی بھی ضعیف ہو۔

مزید تحریر فرماتے ہیں: کسی حلال چیز کو اپنے اوپر حرام کرنے کی تین صورتیں ہیں...... جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی حلال قطعی کو عقیدۃً حرام قرار دے تو یہ کفر اور گناہ عظیم ہے اور اگر عقیدۃً حرام نہ سمجھے۔ مگر بلا کسی ضرورت و مصلحت کے قسم کھا کر اپنے اوپر حرام کرلے تو یہ گناہ ہے، اس قسم کو توڑنا اور کفارہ ادا کرنا اس پر واجب ہے، اور کوئی ضرورت و مصلحت ہو تو جائز، مگر خلاف اولی ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ

نہ عقیدۃً حرام سمجھے نہ قسم کھا کر اپنے اوپر حرام کرے؛ مگر عملاً اس کو ہمیشہ ترک کرنے کا دل میں عزم کرلے کہ اس کا دائمی ترک باعث ثواب ہے تب تو یہ بدعت اور رہبانیت ہے جو شرعا گناہ اور مذموم ہے، اور اگر ترک دائمی کو ثواب سمجھ کر نہیں بلکہ اپنے کسی جسمانی یا روحانی مرض کے علاج کے طور پر کرتا ہے تو بلا کراہت جائز ہے، بعض صوفیائے کرام سے جو ترک لذائذ کی حکایتیں منقول ہیں وہ اسی صورت پر محمول ہے۔ (معارف القرآن: ج: ۸، ص: ۵۱۷، ط: اشرفی بکڈپو دیوبند)

اس لئے مالی، جانی نقصان کا خطرہ، ظن غالب اور قوی امکان ہو تو اس سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن یہ بھی یاد رہے کہ یہ شعائر اسلام میں سے ہے، آج اس ایک شعار پر پابندی لگادی گئی ہے، کل دوسرے شعار مثلا اذان پر پابندی عائد ہوگی اور دلیل دی جائے گی کہ یہ فضائی آلودگی پھیلانے میں اہم رول ادا کرتی ہے؛ اس لئے مسلمانوں پر کوئی لائحۂ عمل طے کرنا ضروری ہوگا، اور اس قسم کے خاص گروہ سے متعلق عقائد وعبادات پر پابندیوں کی روک تھام کیسے ہوسکتی ہے؟ اور دستوری حقوق جو اقلیت کو ملے ہیں وہ کیسے محفوظ رہ سکتے ہیں، اس پر بھی غور وخوض ضروری ہوگا۔

(جواب: ۱۱)

وبائی متعدی امراض کو روکنے کے لئے جانوروں کو مارنا جائز ہے، کیونکہ انسان کو اس کے ضرر سے بچانا مقصود ہے اور یہ جائز ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: **وقتل الموذی منہا ومن الدواب جائز**۔ (رد المحتار: کتاب الحظر والاباحۃ، باب الاستبراء وغیرہ، ص: ۵۷۵، ج: ۹، ط: زکریا بکڈپو دیوبند) اور در مختار میں فرمایا: **وافتی الناصحی بوجوب قتل کل مؤذ**۔ (کتاب الحدود، باب التعزیر، ص: ۱۱۰، ج: ۶، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

ایسے جانوروں کو مارنے کے لئے متعدد طریقے اپنائے جاتے ہیں:

(۱) ان کی گردن پر تیز دھاردار چاقی پھیر دیا جاتا ہے۔

(۲) مرغیاں یا ان کی جسامت کے برابر کے جانور ہوں تو پلاسٹک کی بڑی تھیلی میں ڈالکر اس کا منہ بند کر دیا جاتا ہے، اس طرح آکسیجن نہ ملنے کی وجہ سے مرغیوں

یا جانوروں کا دم گھٹ جاتا ہے اور موت واقع ہوجاتی ہے۔

(۳) جانور جہاں ہوتے ہیں اس جگہ پر ایسی زہرآلود گھیس چھوڑی جاتی ہے کہ اس کی وجہ سے ان جانوروں کی موت واقع ہوجاتی ہے۔

(۴) ان پر ایسڈ یا اسی طرح کی خطرناک چیز ڈالی جاتی ہے۔

نبوی تعلیمات کی روشنی میں ایسا کوئی بھی طریقہ اختیار کرنا جس سے جانور کو ایذاء زیادہ پہنچے ،شرعی مزاج کے خلاف ہے ،اسی لئے نبی ﷺ نے ذبح کا بہتر طریقہ متعین فرمایا، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

ان اللہ کتب الاحسان علی کل شیئ ، فاذا قتلتم فاحسنوا القِتْلة ، و اذا ذبحتم فاحسنوا الذِبحة ، ولْیُحدّ احدکم شَفْرَتَه ، ولْیُرِح ذبیحته۔ (ترمذی: کتاب الدیات ، باب ماجاء فی النھی عن المثلة ، رقم الحدیث: ۱۴۰۹ ، ص:۱۵ ، ج:۴، ط: دار الکتب العلمیه بیروت)

اللہ تعالی نے ہر چیز میں بہتر طریقہ اختیار کرنے کا حکم دیا اور ذبح میں بہتر طریقہ شریعت نے یہ متعین کیا کہ دھار دار چیز سے جانور کی شہ رگ کاٹ دی جائے، لہذا دھار دار چیز سے ذبح کرنا ہی جائز اور بہتر طریقہ ہے اور دوسرے طریقے اختیار کرنے میں جانور کو ایذارسانی اور مزاج شریعت کی مخالفت ہے ،اسی لئے فقہاء نے تکلیف پہنچانے والی بلی کے بارے میں حکم دیا کہ اسے چھری سے ذبح کی جائے ،دوسرا کوئی طریقہ اختیار نہ کیا جائے ،چنانچہ البحر الرائق میں ہے:

الھرة اذا کانت مؤذیة یذبحھا بالسکین، و یکرہ ضربھا و فرک اذانھا۔

(کتاب الکراھیة، فصل فی البیع، ص:۳۷۵، ج:۸، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

اس لئے بہتر طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ مرغیاں اور دوسرے جانوروں کو ذبح کر کے گڑھوں میں ڈال کر دفن کر دیں۔

(جواب: ۱۲)

کچھ انسانی مصالح تو سوال میں درج کئے ہیں جیسے ہاتھی دانت، ہرن کی سینگ

اور کھال حاصل کرنے کے لئے، اس کے علاوہ شیر کے ناخن کے حصول کے لئے بھی اس کے قتل کی اجازت ہونی چاہئے، ہرن کے نافذۃ المسک کے حصول کے لئے ،گینڈا کی ناک پر لگی ہوئی سینگ ، اس کی کھال جو کہ ڈھالیں بنانے میں کام آتی ہے ،اعضائے انسانی میں پیوند کاری کے لئے اگر کوئی عضو کار آمد ہو تو اس کے حصول کے لئے بھی جانور کو مارنے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

وہبہ زہیلی صاحب تحریر فرماتے ہیں: **یباح عند الحنفية اصطياد ما في البحر والبر، مما يحل أكله ، وما لا يحل أكله۔ غير أن ما يحل أكله يكون اصطياده للانتفاع بلحمه وبقية أجزائه، وما لا يحل أكله، يكون اصطياده للانتفاع بجلده وشعره وعظمه، أو لدفع أذاه وشره، وهذا هو رأي المالكية كما ذُكر سابقا فيما تعمل به الذكاة۔** (الفقه الاسلامی وادلته: الباب التاسع: الذبائح والصيد، الفصل الثاني الصيد، المبحث الثالث، ص:۲۰۷، ج:۳، ط: الھدی انٹر نیشنل)

(جواب: ۱۳)

مختلف ادیان وملل میں دین اسلام ہی واحد ایسا دین ہے جسے کامل اور مکمل کہنا صحیح ہے، اسی نے ہر کائناتی شعبے میں اپنے پیروکاروں کو ایسی رہنمائی عطا کی جس نے تدبر وتفکر کے نئے گوشوں کو متعارف کروایا، کائناتی شعبوں میں انسان سے متعلق ایک شعبہ حیوانات کا بھی ہے جن حیوانات کے حقوق واحکام بھی قرآن وحدیث میں بیان کئے گئے ہیں، مثلا انسان کے لئے کون سے جانور حلال ہے اور کون سے حرام؟ اسی طرح قرآن کریم میں جانوروں کے مختلف منافع اور فوائد کا ذکر کیا گیا ہے اور احادیث مبارکہ میں ان منافع کے حصول کے لئے مختلف آداب ذکر کئے گئے، چنانچہ اگر ان منافع وفوائد کے حصول میں حیوانات کے لئے ایذاء وتکلیف کے پہلو سامنے آرہے ہوں تو نبی رحمت ﷺ نے جانوروں کے لئے بھی رحمت ہونے کی عظیم مثالیں قائم فرمائی۔

اسی کے ساتھ کچھ جانوروں کے بارے میں مارنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی، اگرچہ نقصان دہ جانوروں کا وجود فضا اور ماحولیات کی حفاظت اور فضا کو انسان

کے موافق بنانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے ، ڈاکٹر رفیع الدین ناصر لکھتے ہیں: ۔۔۔۔ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔قسم ہا قسم کے چرند ودرندخوبصورت رنگوں اور دلنشین آوازوں والے پرند،سرسبز وشاداب درخت، رنگ برنگی پھول اس کے دن بھر کے جسمانی تھکن اور ذہنی کلفتوں کو دور کرنے کا بڑا ذریعہ تھے۔

لیکن وقت گذرنے کے ساتھ ۔۔۔۔جنگلی جانوروں کے مسکن تباہ ہوئے ، اور یہ جانور فرار ہونے پر مجبور ہوئے ،اس طرح ان کی نسلیں معدوم ہونے لگی۔

سانپوں کو بلاسوچے سمجھے مارے جانے سے چوہوں کی آبادی میں خاطر خواہ اضافہ ہوا، اور یہ چوہے غذائی ذخیرہ اور اس طرح انسانی معیشت کو کھوکھلا کرڈالتے ہیں، اس لئے جانور اور پودے کی اس کے اپنے ماحول میں اہمیت ہے ۔(فضائی آلودگی :۱۰۳، ۱۰۴،ط:قومی کونسل برائے فروغ اردوزبان)

لیکن کچھ جانور انسانوں کے لئے نقصان دہ ہوتے ہیں، ان کی منفعت سے زیادہ ان کا نقصان بڑا ہوتا ہے،اس لئے بعض حالات میں ان کو مارنے کی بھی اجازت دی گئی ہے،حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے:

عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال: خمس لا جناح علی من قتلھن فی الحرم والاحرام ؛الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والکلب العقور۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ شرعا کچھ جانوروں کو مارنے کی اجازت ہے،البتہ اس کے مارنے کی علت کیا ہے؟ اس کا ذکر نہیں ہے۔

حضرت مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم حجۃ اللہ البالغہ کی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: بعض حیوان فطری طور پر ایسے ہوتے ہیں کہ ان سے شیطانی حرکتیں اور بری ہیئتیں صادر ہوتی ہیں، اور وہ حیوان شیطان سے قریب ترین مشابہت رکھتے ہیں، اور شیطانی خیالات کی بہت زیادہ پیروی کرتے ہیں، چھپکلی بھی ایسا ہی ایک جانور ہے اور اس کی خباثت کی علامت یہ ہے کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی

آگ میں پھونک مارتی تھی، یہ فطری طور پر شیطان کے وسوسہ کی تابعداری تھی، حالانکہ اس کی پھونک سے کچھ فائدہ نہیں تھا۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ: باب معیشت وزندگانی ،ص:۴۵۷،ج:۵،ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

اور دوسری ایک جگہ پر لکھتے ہیں: چھپکلی کو مارنے کا حکم اس جرم کی سزا میں نہیں ہے ؛ بلکہ یہ حکم اس جانور کی ایذارسانی کی وجہ سے ہے اور پھونک مارنے کو ایذارسانی کی علامت کے طور پر ذکر کیا گیا ہے،یعنی جہاں اس کا کچھ نہیں اٹھتا تھا وہاں بھی وہ اپنی حرکت سے باز نہیں آئی، اسی طرح وہ انسان کو ہر ممکن ضرر پہنچانے کی کوشش کرتی ہے ،برتن میں تھوکتی ہے ،نمک میں رال ٹپکاتی ہے ،جس کے نتیجہ میں برص کی بیماری پیدا ہوتی ہے اور کچھ بس نہیں چلتا تو چھت میں چڑھ کر کھانے وغیرہ پر بیٹ کرتی ہے۔(حاشیہ الکوکب الدری: ۲/۳۹۱) پس یہ حکم اس کے ضرر سے محفوظ رہنے کے لئے ہے۔(تحفۃ الالمعی: ابواب الصید، رقم الحدیث: ۱۴۶۷، باب فی قتل الوزغ ،ص:۴۱۸،ج:۴،ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

علامہ قطب الدین خان دہلوی حدیث ام مومنین حضرت عائشہ ؓ **"خمس فواسق یقتلن"** کے تحت فرماتے ہیں: اس کتے کو مارنا حرام ہے جس سے فائدہ حاصل ہوتا ہو،اسی طرح اس کتے کو بھی مارنا حرام ہے جس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوتا ہو تو اس سے کوئی ضرر ونقصان بھی نہ پہنچتا ہو، مذکورہ بالا دونوں حدیث میں جن جانوروں کا ذکر کیا گیا ہے مارنے کی اجازت صرف انہیں پر منحصر نہیں ہے ؛ بلکہ یہی حکم ان تمام جانوروں کا بھی ہے جن سے ایذاء پہنچتی ہو۔(مظاہر حق جدید: باب المحرم یجتنب الصید؛ الفصل الاول : ص: ۳۸۰،ج:۳،ط: ادارہ اسلامیات دیوبند)

اسی طرح جو جانور حملہ آور ہو اس کو بھی مارنے کی اجازت دی گئی ،چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **یقتل المحرم السبع العادی۔** (مشکوۃ المصابیح: کتاب المناسک ، باب المحرم یجتنب الصید ، الفصل الاول : رقم الحدیث: ۲۷۰۲،ص:۸۲۶، ج: ۲ ، ط: المکتبۃ الاسلامی)

حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں:

ثم قال الحافظ: وذهب الجمهور إلى الحاق غير الخمس بها في هذا الحكم۔ إلا أنهم اختلفوا في المعنى، فقيل لكونها موذية فيجوز قتل كل موذى، وهذا قضية مذهب مالك۔ وقيل لكونها مما لا يؤكل، فعلى هذا كل ما يجوز قتله لا فدية على المحرم فيه، وهذا قضية مذهب الشافعي، وقد قسم هو وأصحابه الحيوان بالنسبة للمحرم إلى ثلاثة أقسام: قسم يستحب كالخمس وما في معناها مما يوذي، وقسم يجوز كسائر ما لا يؤكل لحمه، وهو قسمان ما يحصل منه نفع وضرر، فيباح لما فيه من منفعة الإصطياد، ولا يكره لما فيه من العدوان، وقسم ليس فيه نفع ولا ضرر فيكره قتله ولا يحرم.

وقال ابن دقيق العيد: التعدية بمعنى الأذى إلى كل موذ قوي بالإضافة إلى تصرف أهل القياس فإنه ظاهر من جهة الإيماء بالتعليل بالفسق وهو الخروج عن الحد۔ (اوجز المسالک: باب مایقتل المحرم من الدواب، ص: ۲۹، ج:۷، ط: دار الفکر)

علامہ سیوطیؒ نے اس بارے میں ایک بہترین تقسیم پیش کی ہے؛ وہ فرماتے ہیں:

الحيوان اربعة اقسام؛ احدها: ما فيه نفع، ولا ضرر فيه، فلا يجوز قتله۔ الثاني: ما فيه ضرر بلا نفع، فيندب قتله؛ كالحيات والفواسق۔ الثالث: ما فيه نفع من وجه وضرر من وجه كالصقر والبازى فلا يندب ولا يكره۔ والرابع ما نفع فيه ولا ضرر كالدود والخنافس فلا يحرم ولا يندب۔ (الاشباہ والنظائر فی قواعد وفروع فقه الشافعية: باب الاطعمة، ص: ۴۴۸، ط: دار الکتب العلمية بيروت)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ جن جانوروں سے محض ایذارسانی ہی ہو اور کوئی فائدہ نہ ہو اس کو مارنا جائز ہے، اسی طرح وہ جانور جو ایذاء وتکلیف پہنچانے میں پہل کرے اسے بھی مارنا جائز ہے۔

اسی طرح وہ نقصاندہ غیر ماکول اللحم جانوروں کی نگرانی ودیکھ بھال مشکل ہو جائے، یا وہ لاعلاج بیماری میں مبتلا ہوجائے یا اس کے کھلانے پلانے کا کوئی نظم نہ ہو اور

کسی دوسری جگہ سے بھی اس کے کھانے پینے کا انتظام دشوار ہوجائے تو ایسے جانوروں کو احسان کی شرط کے ساتھ مارنے کی اجازت ہونی چاہئے، ان کو دوسرے درندوں کے سامنے نہیں ڈالا جائے گا یا جسم سوز یا مہلک کیمکل وغیرہ ڈالکر ختم کرنے کی بھی اجازت نہ ہوگی۔

(جواب: ۱۴)

دین اسلام درحقیقت رحمت، انسانیت اور نرمی کا دین ہے، اس کا رحمت وانسانیت کا مفہوم صرف اور صرف بنی نوع انسان تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اس مفہوم میں امتداد ووسعت بھی زیادہ ہے، چنانچہ اسی رحمت کے مفہوم میں کائنات ومخلوقات کے جاندار چرند، پرند، درند، حشرات الارض تمام شامل ہیں، اسی لئے دین اسلام مسلمان کو تاکیدی حکم کرتا ہے کہ وہ حیوانات کے ساتھ انتہائی نرمی سے پیش آئے، بلکہ اس کے بہت سے حقوق ہم پر اسی طرح عائد فرمائے جیسے ایک انسان کے دوسرے انسان پر ہوا کرتے ہیں، احادیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے حقوق کی ادائیگی - بہت ممکن ہے کہ - دخول جنت اور اللہ پاک کی رضامندی کا سبب بن جائے، اگر ہم حقوق کی ادائیگی کا اہتمام کریں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اگر ہم ان کے ساتھ برا سلوک کریں، ان کے کھانے پینے کا ٹھیک انتظام نہ کریں یا کھانا پینا روک دیں، یا کسی بھی نوعیت سے ان کو بلاوجہ تکلیف پہنچائیں، چاہے یہ تکلیف ان کی سکت سے زیادہ بوجھ لادکر ہو یا اس کو تھکا دینے والے مشقت آمیز کام لے کر ہو، یہ امور اللہ پاک کی ناراضگی، غضب اور جہنم تک رسانید کا ذریعہ بن جائے۔

دین اسلام نے اس باب میں بھی ایسے ضوابط وقواعد بیان فرمائے اور واضح خطوط قائم فرمائے کہ ایک مسلمان اس سے تجاوز نہ کرے، یہ ضوابط وحد بندی دین اسلام کے دین رحمت وشفقت اور دین انسانیت ہونے کی دلیل ہے، اور اسی سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حیوانات کی بھی مخلوقات میں اہمیت ہے اور اس کے بھی ہم پر حقوق ہیں۔

بلکہ قرآن مجید کی کئی ایک سورتوں کے نام بھی حیوانات کے ناموں سے ہے،

جیسے **البقرہ، الانعام، النحل، النمل، العنکبوت، الفیل،** اورقرآن مجید میں کئی ایک آیتیں ایسی اتاری گئی ہیں جو جانوروں کی عزت وتکریم ، ان کے مقام ومرتبہ،انسان کے مقابلہ میں اس کے مقام کو واضح کرتی ہیں، چنانچہ سورۂ نحل میں اللہ پاک نے آسمان وزمین اور انسان کی تخلیق میں اپنی قدرت کا ذکرکرنے کے بعد فرمایا: **والانعام خلقھا لکم فیھا دفء ومنافع ومنھا تاکلون۔**(النحل:۵)

قرآن کریم میں اس طرح کی متعدد آیات ہے،جس میں جانوروں کے فوائد ومنافع کا ذکر ہے، اس طرح احادیث میں جانوروں کے حقوق واحکام بھی ذکر کئے ہیں، اور یہ مذہب اسلام کی خصوصیات میں سے ہے کہ اس نے جانوروں کے بھی ایسے ایسے حقوق بیان کئے جس کا قیاس اور اندازہ کرنا مشکل تھا۔

ان احادیث کی روشنی میں انسان کے ذمہ جانوروں کے اہم حقوق درج ذیل ہے:

❖ جانوروں کے رہنے کے لئے بہتر جگہ مہیا کی جائے ، ان کے کھانے پینے کا اچھا نظم کیا جائے ،اوران کے ساتھ رحمت وشفقت کا برتاؤ کیا جائے۔

عن النبی ﷺ قال: ان للہ مائۃ رحمۃ، انزل منھا رحمۃ واحدۃ بین الجن والانس والبھائم والھوامّ؛ فبھا یتعاطفون، وبھا یتراحمون، وبھا تعطف الوحش علی ولدھا، واٰخر اللہ تسعا وتسعین رحمۃ یرحم بھا عبادہ یوم القیامۃ۔ (مسلم: کتاب التوبہ، باب فی سعۃ رحمۃ اللہ، رقم الحدیث: ۲۷۵۲/۱۹، ص:۱۲۶۲، ط:دار قرطبہ)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخلوقات میں شفقت اور رحم دلی اللہ تعالی کی طرف سے تقسیم کی گئی نعمت ہے، اور اس کا صحیح استعمال اس نعمت خداوندی کی قدردانی ہے، لہذا جانوروں پر بھی شفقت ورحم دلی کا سلوک ہونا چاہئے۔

اسی لئے آپ نے فرمایا:

اتقوا اللہ فی ھذہ البھائم المعجمۃ۔ (ابو داود: کتاب الجہاد، باب مایؤمر بہ من القیام علی الدواب، رقم الحدیث: ۲۵۴۸، ص:۳۶۰، ج:۳، ط:دار ابن حزم)

❖ ذبح کے وقت بھی انسان پر جانوروں کے حقوق عائد ہوتے ہیں، چنانچہ ذبح کے وقت ،آداب کے بیان میں تحریر کیا گیا ہے کہ جانور کے دیکھتے ہوئے چھری تیز نہ کی جائے ، ایک کے سامنے دوسرے کو ذبح نہ کیا جائے ، گویا اس کے شعور واحساسات کا خیال واحترام رکھا جائے ، یہ بھی جانوروں کے حقوق میں داخل ہے ، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا؛ جبکہ ایک شخص ذبح کرنے کے لئے چاقو تیز کررہا تھا اور جانور اسے دیکھ رہا تھا: **افلا قبل ھذا؟ اوتریدان تمیتھا موتتین؟** (الترغیب والترھیب: کتاب العیدین والاضحیۃ، باب ماجاء فی الامر بتحسین القتلۃ والذبحۃ، رقم: الحدیث: ۱۵۹۹، ص:۲۷۸، ج:۲، ط:السعادۃ مصر)

بہتر انداز میں جانور کو کم سے کم تکلیف ہو اس طرح احسان کا معاملہ کیا جائے؛ حتی کہ ٹھنڈا ہونے سے پہلے اور ذبح کرنے کے فورا بعد کھال اتارنا بھی مکروہ قرار دیا۔

علامہ فرید الدین دہلوی فرماتے ہیں: **وکرہ کل تعذیب بلا فائدۃ، مثل قطع الرأس والسلخ، قبل ان تبرد ای تسکین عن الاضطراب۔** (الدر المختار: کتاب الذبائح، ص:۴۲۷، ج:۹، ط:زکریا بکڈپو دیوبند)

اورعلامہ فرید الدین دہلوی لکھتے ہیں:

ویکرہ سلخ الجلد بعد الذبح قبل ان تبرد۔ (الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الذبائح، الفصل الثالث فی مایذکی بہ۔۔۔، رقم المسئلۃ: ۲۷۱۲۱، ص:۳۹۷، ج:۷، ط:زکریا بکڈپو دیوبند)

جانوروں کو ذبح سے پہلے لٹانے میں بھی نرمی وشفقت کا برتاو کیا جائے، چنانچہ مجمع الانہر میں ہے:

وان یضجع بالرفق، وعلی الیسار۔ (مجمع الانھر: کتاب الذبائح، ص:۱۵۹، ج:۴، ط:مکتبہ فقیہ الامت دیوبند)

حتی کہ نبی اکرم ﷺ نے ذبح کے باب میں احسان کا لفظ استعمال فرماکر ان کے ساتھ نرمی وشفقت اور رحمدلی کی طرف بھی اشارہ فرمادیا ،حدیث گزرچکی اور اسی میں آپ نے یہ بھی فرمایا: **ولیحد احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ۔** حدیث مذکور بھی جانوروں کے انسان پر حقوق کے بارے میں بہترین دلیل ہے۔

❖ دین اسلام میں جانوروں کا خون حرام قرار دیا، غالبا اس لئے کہ محض خون کے حصول کے لئے جانوروں کو قتل نہ کیا جائے، ایسے ہی محض اذیت پہنچانے کے لئے جانوروں کو قتل کرنے سے منع فرمایا، جیسا کہ ''حدیث عصفور'' سے واضح ہو رہا ہے، بلکہ جانوروں کو کسی بھی طرح کی اذیت پہنچانے سے تاکیدی منع فرمایا، چاہے وہ تیراندازی کی مشق وتمرین کے لئے ہو جیسا کہ حدیث ابن عمر میں گزر چکا، یا محض لہو ولعب کے لئے ہو، جیسا کہ آج کل جانوروں کے کچھ کھیل اسی طرح کے ہیں جس میں انسان جانوروں کو لڑا کر تفریح طبع کا سامان مہیا کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور گھڑ دوڑ وغیرہ کی بازی وریس یا لڑانا محض کھیل تماشہ اور روپیہ کی طمع کے لئے ہوتا ہے اور یہ کھیل مفید اور بامقصد ہونے کی بجائے بے فائدہ اور کھیل تماشہ زیادہ ہوتا ہے۔

❖ اس کے حقوق میں یہ بھی ہے کہ اس کی خلقت میں تغیر نہ کیا جائے، اس کو مثلہ نہ کیا جائے، اس کے چہرے پر داغنے سے بھی منع فرمایا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس طرح کا کام کرنے والوں پر لعنت فرمائی: **نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عن الضرب فی الوجه وعن الوسم فی الوجه۔** (مسلم: کتاب اللباس، باب النھی عن ضرب الحیوان فی وجھه، رقم الحدیث: ۲۱۱۶، ص: ۱۰۱۷، ط: دار قرطبه) **لعن اللہ الذی وسمه۔** (مسلم: کتاب اللباس، رقم الحدیث ۲۱۱۷، ص: ۱۰۱۷)

اسی طرح اس کی صورت کو بگاڑنے والے عمل سے بھی منع کیا گیا جیسے اس کی دم کاٹنا، فرمایا: **لاتمثلوا بالبھائم۔ لعن اللہ من مثل بالحیوان۔** (نسائی: کتاب الضحایا، باب النھی عن المجثمة، رقم الحدیث: ۴۴۴۷، ۴۴۴۹، ص: ۲۵۲، ۲۵۳، ج: ۷، ط: دار الفکر)

❖ ان سے مشقت آمیز کام نہ لئے جائے، اور نہ ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ان پر لادا جائے، جیسا کہ ایک اونٹ نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کی شکایت کی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

من رب ھذا الجمل، لمن ھذا الجمل؟ فجاء فتی من الانصار، فقال: ھو لی یا رسول اللہ، فقال: افلا تتقی اللہ فی ھذہ البھیمة التی ملکک اللہ! انه شکی الی

انک تجیعه وتدئبه - ای تتعبه -۔ (ابوداود: کتاب الجھاد، باب مایؤمر به من القیام علی الدواب والبھائم، رقم الحدیث: ۲۵۴۸، ص: ۳۷۰، ج: ۳، ط: دار ابن حزم)

❖ جانور جس کام کے لئے پیدا کیا گیا ہو وہ ہی کام اس سے لئے جائے، اس کے علاوہ کام لینا اس کے حق کے خلاف ہے، چنانچہ گائے پر بوجھ لدا ہوا تھا اور مالک اس کو کہیں لے جا رہا تھا، اللہ نے اس جانور کو گویائی عطا فرمائی اور اس نے مالک سے کہا: **انی لم اخلق لھذا، ولکنی انما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان اللہ تعجبا وفزعا، أبقرة تکلم؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: فانی اومن به وابوبکر وعمر.** (مسلم: کتاب فضائل الصحابه، باب من فضائل ابی بکر الصدیق، رقم الحدیث: ۲۳۸۸، ص: ۱۱۲۱، ط: دار قرطبه)

حضور کی طرف سے بیان کردہ ان حقوق پر اس امت کا بہترین گروہ صحابہ، اور خیر القرون کے لوگ تابعین وتبع تابعین عمل کرتے رہے، اور انہوں نے ان حقوق کی مکمل رعایت کی۔ اسی احساسات اور اللہ کے سامنے جواب دہی کے خوف سے امیر المؤمنین حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: **لو ماتت سخلة علی شاطئ الفرات ضیعة لخفت ان أُسئل عنھا۔** (تاریخ مدینة دمشق: باب حرف العین، آثار عبدالرحمن ابی عمرو الاوزاعی، رقم: ۳۹۰۷، ص: ۲۱۵، ج: ۳۵، ط: دار الفکر بیروت)

چنانچہ آج بھی مسلمان اس تعلیم کے پابند ہیں، ضرورت ہے کہ جانوروں کے حقوق جان کر اس کی نشر واشاعت عام کی جائے جو ہم وطنوں کو بھی پہنچے۔

خلاصۂ بحث

(۱) اولا یہ دیکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غذا کی تیاری میں جو اجزاء شامل کئے جاتے ہیں وہ حرام ونجس اجزاء ہیں یا حرام۔
اگر حلال اجزاء ملائے جائیں تو اس غذا کو بھی حلال ہونا چاہئے۔
اور اگر حرام ونجس اجزاء ملائے جائیں اور وہ اجزاء غذا میں اس طرح خلط ملط ہو

جائے کہ ان اجزاء کی حقیقت و ماہیت میں کوئی تبدیلی نہ آئے تو یہ غذاء بھی حرام یا ناپاک ہونی چاہئے۔

اور اگر ان اجزاء کو مختلف کیمیاوی مرحلوں سے گذار کر اس طرح خلط ملط کیا جائے کہ حرام ونجس اجزاء کی اصلی حقیقت و ماہیت ہی بدل جائے تو ایسی غذا شرعا مباح ہونی چاہئے۔

لیکن اس طرح کے عمل میں جانوروں کی فطرت سے کھلواڑ اور نیچر کی خلاف ورزی ہے۔

(۲) اگر جانور دودھ ہی نہ دے تو اپنا حق وصول کرنے کے لئے ایسا عمل جائز ہے، لیکن محض لالچ اور طمع کی خاطر انجکشن سے زیادہ دودھ حاصل کرنا جانور کی صلاحیت سے زیادہ حق وصول کرنا ہے، محض اپنی لالچ وطمع کی تکمیل کے لئے اس طرح جانور کے حق کی پامالی فطرت کے خلاف ہے۔

(۳) ایک جانور کا دوسری جنس کے جانور سے اختلاط کسی خاص اور واقعی ضرورت کے لئے ہے تو یہ جائز ہونا چاہئے۔

اور اگر ان میں سے ایک حرام اور دوسرا حلال ہو تو اس صورت میں بچے کو ماں کے تابع کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، اور جو حکم ماں کا ہو وہی حکم اس بچے میں بھی لاگو ہونا چاہئے۔

(۴) جس جانور سے کوئی ضرورت وابستہ نہیں ہے، محض زینت کے طور پر پنجرے میں قید رکھا جاتا ہے تو کچھ شرائط کے ساتھ اس کی گنجائش تو ہے لیکن مناسب اور اچھی بات نہیں ہے، اس طرح قید کرنے میں اس جانور کے تمام حقوق کی پوری رعایت ضروری ہے۔

(۵) خطرناک اور وحشی جانوروں کو پنجرے میں رکھنے اور پالنے کی اجازت صرف حکومت کے عجائب خانوں کے لئے ہونی چاہئے، اس کے علاوہ انفرادی وشخصی

طور پر کسی کے لئے اس کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

(۶) یہ تجربات ضروری وجائز انسانی مصالح وفوائد کے لئے ہوتے ہیں، اس لئے درست ہونا چاہئے۔

(۷) یہ جانور کو تعذیب وتکلیف ہے، لیکن ضروری ومفید انسانی مصالح کے لئے ہو تو کچھ شرائط وقیود کے ساتھ گنجائش ہونی چاہئے۔

(۸) شرعا اس کی اجازت ہے؛ لیکن عزت نفس کے لئے اس سے احتراز بہتر ہے۔

(۹) یہ اسلامی شعار ہے، اس لئے مسلمانوں کو اس کی قربانی ضرور کرنی چاہئے، ورنہ اس کے بعد دوسرے شعائر پر بھی پابندیاں عائد ہوسکتی ہے، البتہ کہیں مسلمانوں کی تعداد کم اور برادران وطن زیادہ ہے یا مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہے لیکن اپنی ہی قوم کے جاسوسوں یا دیگر وجوہات کی بناپر اس جانور کو ذبح کرنے میں عزت ومال کا خطرہ ہے، یا اجتماعی جان ومال کا خطرہ ہو تو اس سے وقتی اجتناب کرلینا چاہئے۔

(۱۰) شرعا اس کی اجازت ہے لیکن عزت نفس کا خطرہ ہو تو احتراز کرنا چاہئے۔

(۱۱) ان کو چاقوں سے ہی ذبح کیا جائے اور کوئی دوسرا طریقہ جس میں جانوروں کو اذیت وتکلیف زیادہ ہو اپنانا درست نہیں۔

(۱۲) اس کے متعلق تفصیلات جواب کے تحت درج ہے۔

(۱۳) ایسے جانوروں سے جب نقصان کا قوی اندیشہ یا غالب گمان ہو، اس وقت مارنے کی اجازت ہونی چاہئے، اسی طرح جن جانوروں کے مارنے کی احادیث میں اجازت ہے ان کو مارنے میں بھی حرج نہیں ہے۔

جو جانور حملہ آور ہو اس کو مارنے کی بھی اجازت ہونی چاہئے۔

(۱۴) قرآن وحدیث اور فقہاء کے اجتہادات میں جانوروں کے ساتھ حسن سلوک کے سلسلہ میں متعدد ہدایتیں موجود ہے جیسے ان کی خلقت میں تغیر نہ کیا جائے، ان کا مثلہ نہ کیا جائے، ان کے چہرے پر داغنے اور مارنے سے بھی منع فرمایا، ان سے

مشقت آمیز کام نہ لینے چاہئے، ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ان پر نہ لادا جائے، جانور کی تخلیق جس کام کے لئے ہوئی ہو اسی کام میں استعمال کیا جائے، جانوروں پر شب وستم اور لعن طعن نہ کیا جائے، جانوروں کے ساتھ رحم وشفقت کا معاملہ کیا جائے، جانوروں کو منحوس سمجھنے اور شگون سے ممانعت، اپنی تحویل اور ملکیت کے جانور کے خوراک اور رہنے کے لئے مناسب جگہ کا انتظام کرنا، جانوروں پر سفر کرتے وقت ان کے حقوق کی رعایت، جانوروں کو نشانہ بازی کے لئے یا قتل کے لئے باندھ کر رکھنے، جانور کے بچوں کو ان کی ماں سے جدا کرنے کی ممانعت، جانوروں کو لڑانے یا ان کے ساتھ لڑنے کی ممانعت جیسے متعدد احکامات وہدایات۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

سوال نامہ:

سر پر بالوں کی افزائش وزیبائش کی بعض صورتیں اور ان کا شرعی حکم

اللہ تعالی نے انسان کو بہترین قالب میں پیدا کیا ہے، ارشاد خداوندی ہے: لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم [التین: 4] انسان اپنے ناک نقشہ، رنگ و روپ اور جسمانی خوبصورتی کے اعتبار سے دنیا کی تمام مخلوقات میں امتیازی شان رکھتا ہے، لیکن اللہ تعالی نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ اسے اپنے حسن کو نکھارنے اور معنوی وسائل کے ذریعہ اپنے آپ کو مزید خوبصورت بنانے کا ذوق بھی عطا فرمایا اور اس کا سلیقہ ہی اس کے اندر ودیعت فرمایا، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات ونباتات اور جمادات تو قدرتی حسن و جمال پر قانع ہیں؛ لیکن انسان کی حوصلہ مند طبیعت اس پر قانع نہیں رہ سکی، اس نے سر کے بال سے لے کر پاؤں کے ناخن تک اپنے آپ کو سنوارنے اور اپنے جلوہ حسن کو آب و تاب بخشنے کے لیے ایک سے ایک تدبیریں کر رکھی ہیں اور اب تو تحسین وتزئین کے لیے ایک مستقل سائنس وجود میں آچکی ہے اور اس سلسلہ میں کارآمد چیزوں کی مستقل مارکیٹ موجود ہے۔

شریعت اسلامی کا امتیاز ایسے احکام میں اعتدال کا ہے، وہ فطرت کا گلا بھی نہیں گھونٹتا اور ایک حد تک انسان کو اپنے طبعی جذبات کو پورے کرنے کی اجازت دیتا ہے؛ مگر وہ ایسے غلو اور افراط کو بھی پسند نہیں کرتا کہ اخلاقی حدیں پامال ہو جائیں یعنی انسان اسراف میں مبتلا ہو جائے اور جو چیزیں انسانی زندگی کے لیے ضروری نہیں ہیں، ان کو ضرورت کا درجہ دینے لگے، یہی راہ اعتدال جو انسان کو افراط وتفریط سے بچائے رکھے، شریعت اسلامی کا اصل مزاج ہے اور تزئین وآرائش کے باب میں بھی اس نے اسی راہ

پر چلنے کی تلقین کی ہے۔

اور چونکہ آج کل گنجے پن کا مرض بہت پیدا ہورہا ہے اور اسی کے ساتھ لوگوں میں فیشن اور زینت کا شوق بھی پروان چڑھ رہا ہے ،اس لئے موجودہ زمانے میں بالوں کی افزائش سے متعلق بہت سے ایسے مسائل پیدا ہوگئے ہیں جن کو حل کرنے کی ضرورت ہے؛لہذا اس پس منظر میں چند سوالات درج کیے جاتے ہیں:

(۱) (الف) اگر کسی کے سر سے بال ختم ہو گئے ہوں تو سر پر بالوں کی افزائش علاج ومعالجہ میں داخل ہے یا زینت میں؟

(ب) اس میں مرد وعورت کے احکام مختلف ہوں گے یا یکسا ہوں گے؟

(ج) زینت اور علاج کے اعتبار سے حکم میں کچھ فرق ہوگا یا نہیں؟

(۲) (الف) بالوں کی افزائش کے لیے ٹرانسپلانٹ آپریشن (سرجری کرانا) جائز ہے یا نہیں؟

(ب) اپنے بدن میں کسی دوسرے انسان کے بال کی افزائش کی اجازت ہوگی یا نہیں؟

(ج) حیوانی بال سے انسانی جسم میں افزائش کا کیا حکم ہے؟

(د) سرجری کے علاوہ دیگر طریقوں سے انسانی یا حیوانی بالوں کو عارضی یا مستقل طور پر چپکانے کا کیا حکم ہوگا؟

(۳) (الف) بالوں کی افزائش کے بعد وضو اور غسل کا حکم متاثر ہوگا یا نہیں؟

(ب) مرد وعورت کے وضو اور غسل کے احکام افزائش کے بعد ایک ہوں گے یا جداگانہ؟

(ج) عارضی اور مستقل اور آسانی اور مشقت سے علاحدہ ہونے اور نہ ہونے سے حکم میں کیا فرق پڑے گا یا نہیں؟

(د) حرج اور مشقت کی تعیین کس طرح سے کی جائے گی ، اس کا معیار کیا ہوگا؟

(۴) آج کل بہت سے نوجوان سر کے بالوں کی عجیب وغریب ڈیزائن میں کاٹ چھانٹ کرتے ہیں اور ان کو سنہرے اور دیگر رنگوں سے رنگین کرتے ہیں تو مردوں کے لئے چھوٹے بڑے بال رکھنا اور ان کو باقاعدہ رنگین کرانے کا شرعا کیا حکم ہے؟ اس طرح کے بال رکھنے والوں کے وضو، غسل اور نماز کا شرعا کیا حکم ہے؟

❖❖❖❖❖❖❖❖

جواب:

سر پر بالوں کی افزائش وزیبائش کی بعض صورتیں اور ان کا شرعی حکم

جواب:(۱)(الف)

اسلام دین فطرت ہے اور اس نے قدم قدم پر انسانی ضروریات کا خیال کیا ہے، اس نے اپنے آپ کو مشقت میں ڈالنے اور اللہ کی نعمتوں کو اپنے آپ پر حرام کر لینے میں نجات کا سبق نہیں دیا ہے؛ بلکہ خدا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حدود اللہ پر قائم رہنے کو انسانی اور روحانی کمال بتایا ہے، اس کی نگاہ میں انسان کا وجود اور اس کی حیات خود اس کے لئے ایک امانت خداوندی ہے، اس کی حفاظت صرف اس لئے ضروری نہیں کہ انسانی فطرت اس کا تقاضا کرتی ہے ؛ بلکہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے انحراف خدا کی ایک امانت کے ساتھ خیانت اور حق تلفی ہے، اسی تصور کے تحت اسلام ''فن طب'' کی حوصلہ افزائی کرتا ہے اور علاج کو نہ صرف جائز اور درست بلکہ بعض حالات میں واجب اور ضروری قرار دیتا ہے، عالمگیری میں ہے کہ اگر دوا کو سبب سمجھکر اور خدا کو اصل شافی یقین کر کے علاج کرایا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ۔ **الاشتغال بالتداوی لا بأس به اذا اعتقد ان الشافی هو الله تعالیٰ**.(کتاب الکراھیۃ،الباب الثامن عشر فی التداوی والمعالجات، ص: ۳۵۴، ج: ۵، ط: زکریابکڈپو دیوبند)

اس لئے اگر کسی کو گنجے پن کا مرض ہے اور وہ اس کا علاج کرنا چاہتا ہے ، اس کا مقصد بھی صرف علاج ہے ، زینت کا شوق نہیں ہے تو یہ ایک فطری جذبہ ہے، جیسا کہ حدیث میں بنی اسرائیل کے تین آدمیوں کا تذکرہ ہے ،جن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی مرض یا عیب کا شکار تھا، اور ہر ایک کی اس سے نجات کی خواہش تھی:

ان ابا هريرة رضی اللہ عنہ حدثه انه سمع رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم يقول: ان ثلاثة في بني اسرائيل ابرص و اقرع و اعمى بدا لله عزوجل ان يبتليهم فبعث اليهم ملكا،..... واتى الاقرع فقال: اى شيئ احب اليك؟ قال: شعر حسن، ويذهب هذا عني، قد قذرني الناس، قال: فمسحه فذهب و اعطى شعرا حسنا....(صحیح البخاری: کتاب احادیث الانبیاء، باب حدیث ابرص واعمی واقرع فی بنی اسرائیل، رقم الحدیث: ۳۴۶۴، ط: دار ابن حزم القاهره)

(ب،ج)

جس آدمی کے سر پر بال نہ ہو یا بہت کم بال ہوں ، خاص کر اگر خواتین کے ساتھ یہ صورت حال درپیش ہو،تو ان کے لئے سر پر بالوں کی کھیتی جائز ہے؛ بشرطیکہ وہ انسانی بال نہ ہوں، جانوروں کے بال ہوں یا نائیلون وغیرہ کے دھاگے ہوں؛ کیوں کہ بالوں کے ساتھ انسانی بالوں کا جوڑنا جائز نہیں ، حیوانات کے بال یا دھاگے وغیرہ جوڑنے کی فقہاء نے اجازت دی ہے، نیز اس کا مقصد صرف تزئین نہیں ہے؛ بلکہ ایک علاج بھی ہے؛ کیونکہ جو شخص گنجا ہوتا ہے، وہ ایک نفسیاتی تکلیف میں مبتلا ہوتا ہے اور خواتین تو خاص کر اس سے دوچار ہوتی ہیں ؛ کیوں کہ بال کی حیثیت عورت کے لئے ایک فطری زیور کی ہے۔

عورتوں میں گنجا پن بڑا عیب ہے، اسی طرح مرد میں بھی یہ عیب شمار ہوگا؛ اس لئے دونوں میں اس کی اجازت ہوگی؛ تاہم عورتوں میں یہ اجازت بدرجۂ اولی ہوگی؛ لیکن مرد میں عام طور پر اس کو برا بھی نہیں مانا جاتا ، اس لئے اگر کوئی بطور علاج کرائے تو گنجائش ہونی چاہئے ؛ چونکہ گنجے پن کےعلاج کے لئےسر پر بالوں کی افزائش تغییر خلق میں بھی داخل نہیں ہے، اسی لئے بنی اسرائیل کے تین شخصوں کے واقعہ میں گنجے نے سر پر بالوں کی خواہش کی تھی ، اور فرشتہ نے ہاتھ پھیرا اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے اس کے سر پر بال نکل آئے ، اگر یہ چیز تغییر خلق کی قبیل سے ہوتی تو فرشتہ اس کے سر پر ہاتھ نہ پھیرتا، اس کے بجائے یہ عیب ومرض ہی سمجھا گیا، جیسا کہ علامہ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **لان البرص**

مرض يحصل من فساد المزاج وخلل الطبيعة وكذلك القرع. (فتح الباری: کتاب احادیث الانبیاء، باب حدیث ابرص و اعمی واقرع فی بنی اسرائیل، رقم الحدیث:۳۴۶۴، ص: ۱۸۱، ج:۷، ط:دارالفکر لبنان، بیروت)

جواب: ۲ (الف)

اللہ تعالیٰ نے انسان کو بہترین قالب میں پیدا کیا ہے، **لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم**○(التین:۵) انسان اپنے ناک نقشہ، رنگ و روپ اور جسمانی خوبصورتی کے اعتبار سے دنیا کی تمام مخلوقات میں امتیازی شان رکھتا ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے صرف اسی پر اکتفاء نہیں کیا، اپنے حسن کو نکھارنے اور مصنوعی وسائل کے ذریعہ اپنے آپ کو خوبصورت بنانے کا ذوق بھی اسے عطا فرمایا اور اس کا سلیقہ بھی اس کے اندر ودیعت فرمایا؛ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات و نباتات اور جمادات تو قدرتی حسن و جمال پر قانع ہیں ؛ لیکن انسان کی حوصلہ مند طبیعت اس پر قانع نہیں رہ سکی، اس نے سر کے بال سے پاؤں کے ناخن تک اپنے آپ کو سنوارنے اور اپنے جلوۂ حسن کو آب و تاب بخشنے کے لئے ایک سے ایک تدبیریں کر رکھی ہیں اور اب تو تحسین و تزئین کے لئے ایک مستقل سائنس وجود میں آچکی ہے اور اس سلسلہ میں کارآمد چیزوں کا مستقل مارکٹ موجود ہے۔

شریعت اسلامی کا امتیاز ایسے احکام میں اعتدال ہے، وہ فطرت کا گلا بھی نہیں گھونٹتا اور ایک حد تک انسان کو اپنی خواہشات اور طبعی جذبات کو پوری کرنے کی اجازت دیتا ہے اور وہ ایسے غلو اور افراط کو بھی پسند نہیں کرتا کہ اخلاقی حدیں پامال ہو جائیں، انسان اسراف میں مبتلا ہو جائے اور جو چیزیں انسانی زندگی کے لئے ضروری نہیں ہیں، انسان ان کو ضرورت کا درجہ دینے لگے، یہی راہ اعتدال جو انسان کو افراط و تفریط سے بچائے رکھے،شریعت اسلامی کا اصل مزاج ہے اور تزئین و آرائش کے باب میں بھی اس نے اسی راہ پر چلنے کی تلقین کی ہے۔

تزئین وآرائش کی جائز صورتیں کیا ہے؟ اور کن صورتوں کو اسلام میں منع کیا گیا

ہے؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے تین باتیں پیش نظر رکھنی چاہئے، اول: یہ کہ فی زمانہ تزئین وآرائش کی کیا کیا صورتیں مروج ہیں؟ دوسرے: تزئین وآرائش کے سلسلہ میں شریعت کے بنیادی اصول کیا ہیں؟ قرآن مجید سے ہمیں کیا رہنمائی ملتی ہے اور فقہاء نے اس سلسلہ میں کیا لکھا ہے؟ تیسرے: تزئین کی مختلف صورتوں کے الگ الگ کیا احکام ہیں؟

تزئین کی مختلف صورتیں:

تزئین کے لئے جو وسائل استعمال کئے جاتے ہیں، وہ بنیادی طور پر دو طرح کے ہیں: ایک خارجی ذرائع، جن کا براہ راست جسم انسانی سے تعلق نہیں ، دوسرے وہ ذرائع جو انسانی جسم سے متعلق ہیں۔

خارجی ذرائع دو ہیں: (الف) ملبوسات۔(ب) زیورات۔

جو ذرائع براہ راست جسم سے متعلق ہیں ، وہ بھی دو طرح کے ہیں: (الف) عارضی۔(ب) مستقل۔

عارضی ذرائع:

عارضی ذرائع کی درج ذیل صورتیں اس وقت مروج ہیں:

(۱) بال کے ساتھ انسانی بال،حیوانی بال، یا مصنوعی بال کا استعمال۔

(۲) بال میں سیاہ یا کسی اور رنگ کا خضاب۔

تزیین وآرائش سے متعلق ایک ضابطہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

شریعت میں علاج نہ صرف جائز ہے؛ بلکہ ضرورت کے اعتبار سے کبھی مستحب اور کبھی واجب بھی ہو جاتا ہے؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علاج کرنے کا حکم فرمایا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: علاج کراؤ؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر بیماری کے لئے دوا پیدا کی ہے، "**فان الله لم يضع إلا وضع داء له، دواء غير داء واحد: الهرم.**"(سنن ابی داود: کتاب الطب، باب الرجل یتداوی، رقم الحدیث:۳۸۵۵، ص:۳، ج:۴، ط:دار احیاء التراث العربی)

آپ نے مختلف طریقۂ علاج کی بھی نشاندہی کی ہے، جیسے داغنا، پچھنا لگانا،- جو علاج ہی کی ایک صورت ہے- اور غسل کرنا وغیرہ، علاج جسم کے اندرونی حصہ

کا بھی ہوتا ہے اور جسم کے ظاہری حصہ کا بھی، علاج کا مقصد تکلیف کو دور کرنا ہے، تکلیف جسمانی بھی ہوتی ہے، جیسے بخار، درد، جلن وغیرہ، اور تکلیف نفسیاتی بھی ہوتی ہے، یعنی شرمندگی، احساس کمتری، یہ تکلیف بھی جسمانی تکلیف سے کم درجہ کی نہیں ہوتی؛ کیونکہ اس کی وجہ سے انسان لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہنے کی ہمت نہیں پاتا، کبھی کبھی تو ان احساسات کی وجہ سے انسان کا دماغی توازن متاثر ہوجاتا ہے یا وہ دل کی بیماریوں میں مبتلا ہوجاتا ہے۔

احادیث کے مطالعہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نفسیاتی تکلیف کو بھی معتبر مانا گیا ہے؛ چنانچہ حدیث میں بنی اسرائیل کے واقعہ کا ذکر موجود ہے، جس میں ایک اندھے، ایک گنجے اور ایک مبروص کے فرشتہ کی طرف سے امتحان اور پھر اس کی شفایابی کا ذکر ہے، ان میں گنجے اور مبروص کو کوئی جسمانی تکلیف نہیں ہوتی، وہ صرف نفسیاتی تکلیف اور احساس کمتری میں مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح نابینا بھی گو بعض مشکلات سے دو چار ہوتا ہے؛ لیکن کسی ایسی جسمانی تکلیف سے دو چار نہیں ہوتا، جو اسے بے چین رکھے اور تڑپائے؛ اس کی تکلیف بھی زیادہ تر نفسیاتی جہت سے ہی ہوتی ہے، اس طرح شریعت کی جانب سے جسمانی عیب کو وزن دینا تو ضروری ثابت ہوتا ہے۔

اسی کی ایک مثال حضرت عرفجہ کی پہلے چاندی پھر سونے کی ناک بنوانا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے اس کی اجازت دینا ہے۔

عن عرفجة بن اسعد قال: اصيب انفى يوم الكلاب فى الجاهلية فاتخذت انفا من ورق فانتن على، فامرنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان اتخذ انفا من ذهب. (الترمذی: کتاب اللباس، باب ما جاء فی شد الاسنان بالذهب، حدیث نمبر:۱۷۷۶، ص: ۲۹۸، ج:۳، ط:دارالفکر)

حضرت عرفجہ سے مروی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جنگ کے دن میری ناک کٹ گئی، میں نے چاندی کی ناک بنالی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں سونے کی ناک بنوالوں۔

بلکہ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی عیب کو دور کرنے کے لئے

اگر کوئی حلال شئ کافی نہ ہوتو حرام چیز کا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مردوں کے لئے سونے کو حرام قرار دیا ہے، اور سوائے انگوٹھی کے ان کے لئے چاندی بھی حلال نہیں؛ لیکن ناک کو درست کرنے کے لئے آپ نے چاندی اور سونے کی مصنوعی ناک کی اجازت مرحمت فرمائی۔

حاصل یہ ہے کہ ایسا جسمانی عیب جو بدنمائی اور احساس کمتری پیدا کرتا ہے، بیماری میں شامل ہے اور اس کا تدارک علاج کے دائرے میں آتا ہے۔ (تحسین وتزیین:ص:۱-۶)

حضرت مولانا مفتی رضاء الحق صاحب لکھتے ہیں:

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد (ایم، بی، بی، ایس) لکھتے ہیں: بالوں کی پیوندکاری (Hair Transplantation) اس کے عقلاً دو طریقے ممکن ہیں:

(۱) کسی دوسری جگہ سے بال کو جڑ سمیت نکال کر سر کی کھال میں گاڑ دیا جائے، یعنی (Implant) کردیا جائے، اگر اپنے ہی جسم کے بال ہوں تو یہ جائز ہے، اور اگر کسی دوسرے شخص سے بال حاصل کیے جائیں تو یہ جائز نہیں ہے؛ کیونکہ ایک شخص کے بال دوسرے شخص کو لگانا جائز نہیں ہے، اور اگر دوسرے سے بال عوض میں خریدے ہوں تو یہ دوسری خرابی ہوئی۔

(۲) کسی دوسری جگہ سے بال سمیت کھال اتار کر سر کی کھال کو کھرچ کر اس کے ساتھ لگادی جائے، اگر اپنے ہی جسم کی کھال ہوتو جائز ہے اور اگر دوسرے کے جسم کی کھال ہوتو جائز نہیں ہے۔

*Hair by Hair process

اس طریقے میں ایک مصنوعی جھلی یا جلد میں انسانی بال قدرتی انداز سے پیوستہ کردیئے جاتے ہیں، اس وجہ سے بالوں کا کوئی بھی اسٹائل بنایا جاسکتا ہے، اس مصنوعی جھلی یا جلد میں مسام (pores) بھی ہوتے ہیں جن کے راستے سے پسینہ اور پانی کا اخراج ہوتا ہے، سر پر اگر کچھ قدرتی اصلی بال لگے ہوں تو ان کو ایک خاص مطلوبہ حد تک

کتر دیا جاتا ہے، پھر اس جھلی کو ایک خاص محلول (liquid) کے ذریعہ سر کے اصل بالوں کے ساتھ ان کی جڑوں تک جوڑ دیا جاتا ہے، یہ (liquid) واٹر پروف ہوتا ہے یعنی یہ پانی کو جذب نہیں کرتا اور اصل بالوں تک پانی کو پہنچنے سے روکتا ہے، جھلی لگانے کے بعد دو مہینے آسانی سے نکل جاتے ہیں، جب تک کہ نیچے قدرتی بال بڑھ نہ جائیں، جب بال نیچے سے بڑھ جاتے ہیں تو جھلی اتار کر سر پر موجود اصل بالوں کو مطلوبہ حد تک کتر کر جھلی کو دوبارہ چپکا دیتے ہیں۔ (فتاوی دارالعلوم زکریا: باب ما یتعلق باحکام الشعور والختان، فصل دوم بالوں سے متعلق احکام کا بیان، ص: ۳۳۲، ج: ۷، ط: مجلس البحوث والافتاء)

فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

ایک اہم مسئلہ انسانی بال کے ساتھ یا بال جیسی چیزوں کے جوڑنے کا ہے، تاکہ بال گھنے اور بڑے محسوس ہوں، اس سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ بال جوڑنے والی اور جڑوانے والی دونوں پر اللہ کی لعنت ہو۔

لعن اللہ الواصلة والمستوصلة۔(مسلم: باب تحریم فعل الواصلة والمستوصلة، حدیث نمبر: ۵۵۲۱)

بال جوڑنے کی تین شکلیں ہوسکتی ہیں:

(الف) دوسرے انسان کا بال جوڑا جائے۔

(ب) کسی حیوان کا بال جوڑا جائے۔

(ج) بال کے علاوہ کوئی اور بال نما شئ یا کپڑا وغیرہ جوڑا جائے۔

ان میں سے پہلی صورت کے حرام ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں؛ کیونکہ یہ دوسرے انسان کے جز سے استفادہ کرنا ہے اور یہ کرامت انسانی کے مغائر ہے؛ چنانچہ ملا علی قاری امام نووی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

الاحادیث صریحة فی تحریم الوصل مطلقاً، وھو الظاھر المختار، وقد فصله اصحابنا، فقالوا: إن وصلت بشعر أدمی فھو حرام، بلا خلاف، لأنه یحرم

الانتفاع بشعر الاٰدمی وسائر اجزائه لکرامته.(مرقاة المفاتیح: کتاب اللباس، باب الترجل، ص: ۲۹۵، ج: ۸، ط: المکتبة الندویة لکھنو)

مطلقاً بال جوڑنے کے حرام ہونے پر صریح حدیثیں موجود ہیں اور یہی قول ظاہر اور پسندیدہ ہے اور ہمارے اصحاب نے اس کی تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا کہ اگر آدمی کا بال جوڑے تو بالاتفاق حرام ہے، اس لئے کہ انسان کے بال اور اس کے تمام اجزاء سے نفع اٹھانا اس کی شرافت کی وجہ سے حرام ہے۔

دوسری صورت- یعنی انسانی بال کے علاوہ کسی اور حیوان کا بال استعمال کیا جائے- کے سلسلہ میں دو نقطۂ نظر ہیں: ایک یہ کہ یہ صورت بھی جائز نہیں ہے؛ کیونکہ بال میں وہ بھی داخل ہے، دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کا استعمال جائز ہے؛ بشرطیکہ بال ناپاک نہ ہو، یہ رائے بعض شوافع کی بھی ہے اور احناف کے یہاں تو یہی قول راجح ہے: کیونکہ انسانی بال جوڑنے میں جزء انسانی سے انتفاع کا پہلو پایا جاتا ہے اور جانور وغیرہ کے بالوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی؛ چنانچہ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں:

قلت: لعل الفقهاء حملوا النهی فی الوصل علی ان حرمة الوصل محمول علی ما اذا کان بشعر النساء، لأن استعمال جزء الاٰدمی حرام، وأما الوصل بغیر شعور النساء، فلا بأس به، لأنه لیس فیه استعمال جزء الانسان، بل هو للزینة فقط.(بذل المجهود: کتاب الترجل، باب فی صلة الشعر، ص: ۲۰۱، ج: ۱۱)

میں کہتا ہوں: شاید فقہاء نے بال جوڑنے کی ممانعت کو عورتوں کے بال جوڑنے کی حرمت پر اس لئے محمول کیا ہے کہ انسان کا جزء استعمال کرنا حرام ہے، عورتوں کے علاوہ دوسرے کا بال جوڑنے میں حرج نہیں، اس لئے کہ اس میں انسان کے جزء کا استعمال نہیں؛ بلکہ یہ محض زینت کے لئے ہے۔

اسی طرح انسانی بال اور غیر انسانی بال میں چوں کہ خاصا فرق ہوتا ہے؛ اس لئے بعض حضرات نے اس پہلو کو سامنے رکھتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے؛ چنانچہ

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

والظاهر ان المحرم انما هو وصل الشعر بالشعر، لما فيه من التدليس، واستعمال الشعر المختلف فى نجاسته وغير ذلك لا يحرم، لعدم ذلك فيه وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرة. (المغنی علی مختصر الخرقی: کتاب الطهارة، (فصل) لعن الواصلة... ص: ۱۳۳، ۱۳۴، ج: ۱، ط: دار الکتب العلمیة بیروت لبنان)

بظاہر بال کو بال سے جوڑنا اس لئے حرام ہے کہ اس میں دھوکہ دہی ہے اور ایسے بال کا استعمال ہے جس کے ناپاک ہونے میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ دوسرے بال کا استعمال حرام نہیں ہے؛ کیونکہ اس میں یہ اسباب نہیں پائے جاتے ہیں اور بغیر کسی نقصان کے عورت کے اپنے شوہر کے لئے سنورنے کی مصلحت پائی جاتی ہے۔

تیسری صورت یعنی بال کے ساتھ بال کے بجائے کوئی اور چیز جوڑی جائے جیسے: کپڑا اور موجودہ دور میں نائیلون کے بال، اس سلسلے میں بھی دو نقاط نظر ہیں: ایک یہ کہ بال کے ساتھ مطلقاً کسی بھی چیز کا جوڑنا ناجائز ہے، چاہے بال ہو یا کوئی اور شئ ہو، حافظ ابن حجر نے اسے جمہور کا موقف قرار دیا ہے؛ کیونکہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عورتوں کو اپنے بال کے ساتھ کوئی بھی چیز جوڑنے سے منع فرمایا: ”زجر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان تصل المرأة برأسها شيئا.“ (مسند احمد) دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بال کے علاوہ کوئی اور چیز جوڑنے میں مضائقہ نہیں؛ کیونکہ سعید بن جبیر سے منقول ہے: ”لا بأس بالقرامل.“ (سنن ابی داود: کتاب الترجل، باب فی صلۃ الشعر، رقم الحدیث: ۴۱۷۱، ص: ۸۷، ج: ۴، ط: دار احیاء التراث العربی) ”قرامل“ قرمل کی جمع ہے، جو نرم اور دراز شاخوں والے پودے کو کہتے ہیں، یہاں اس سے مراد ریشم یا اون وغیرہ کے دھاگے ہیں، یہی نقطۂ نظر امام احمد اور لیث بن سعد کا ہے، نیز ابوعبیدہ نے بھی بہت سے فقہاء سے یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے۔

بہرحال حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر انسانی بال نہ ہو اور ناپاک جانور کا بال نہ

ہو، تو اس کو جوڑنے میں قباحت نہیں، خواہ حیوانی بال ہو یا ریشمی دھاگے وغیرہ۔

ووصل الشعر بشعر الآدمی حرام، سواء كان شعرها او شعر غيرها، ولا باس للمرأة ان تجعل فى قرونها وذوائبها شيئا من الوبر. (الفتاوی الهندية: كتاب الكراهية، الباب التاسع عشر، ص: ۳۵۸، ج: ۵، ط: مكتبة زكريا ديوبند)

انسان کے بال کے ساتھ بال کا جوڑنا حرام ہے، خواہ اسی کا بال ہو یا کسی اور عورت کا، مگر عورت اپنی چوٹی یا جوڑے میں اونٹ کے بال رکھ لے، اس میں کوئی حرج نہیں۔

یہی رائے شریعت کے مقاصد سے قریب نظر آتی ہے؛ کیونکہ انسانی بال کے استعمال میں اجزاء انسانی کا کسی معتبر ضرورت کے بغیر استعمال بھی ہے اور کامل درجہ تلبیس بھی، دوسری صورتوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے اور شریعت کا مقصد اسی سے روکنا ہے۔ (تزیین وتحسین: ص: ۲۴-۲۷)

خلاصہ یہ کہ سر کے بالوں کے ساتھ آدمی کے بال ملانا جس کو وصل کہتے ہیں جیسے کہ بعض عورتوں کی عادت ہوتی ہے، یہ مرد وزن ہر دو کے لئے نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کی بناء پر ممنوع ہے:

لعن الله الواصلة والمستوصلة. اللہ تعالیٰ واصلہ اور مستوصلہ پر لعنت فرماتے ہیں۔

واصلہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کے بالوں میں بال ملائے، اور مستوصلہ وہ عورت ہے جو کسی عورت سے اپنے بالوں میں بال ملوائے اور یہ حکم عورت ومرد دونوں کو شامل ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح: ص: ۲۹۵، ج: ۸)

صاحب ہدایہ تجنیس میں فرماتے ہیں:

عورتوں کے لئے بالوں میں اونٹ کی صوف (اون) کے وصل کرنے کی اجازت ہے۔

امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مذکور ہے:

عن ابن عباس: لابأس بالوصل فی الرأس اذا کان صوفا، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول ابی حنیفة. (کتاب الآثار:۱۹۷)

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ صوف کا وصل کرنے میں کوئی حرج نہیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی کو ہم لیتے ہیں اور یہی قول امام صاحب کا ہے۔

اور موطا میں فرماتے ہیں: **وهو قول ابی حنیفة والعامة من فقهائنا.** (الموطا: ابواب السیر، باب المرأة تصل شعرها بشعر غیرها، ص: ۲۵۴، ج:۲، ط: مکتبة البشری، مرقاة المفاتیح: ص:۲۱۸، ج:۸، ط: دارالفکر لبنان بیروت)

یہی امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا قول ہے۔

مطالب المومنین میں ہے کہ:

آدمی چونکہ اپنے سارے اجزاء کے ساتھ قابل احترام ہے؛ اس لئے اس کے بالوں کو وصل کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں اور انسان کے سوا کسی اور چیز کے بال عورت کے لئے جبکہ اس کا شوہر اور آقا نہ ہو تب بھی اس کو وصل کرنا ناجائز ہے اور اگر شوہر یا آقا ہو تو ان کی اجازت سے جائز ہے۔

واما الشعر الطاهر من غیر الأدمی فان لم یکن لها زوج ولا سید فهو حرام ایضا، وان کان فثلثة اوجه، اصحها ان فعلته باذن الزوج والسید جاز. (مرقاة المفاتیح: ۸/۲۹۵)

توضیح الحواشی میں بالوں کے ساتھ بال ملانے کے بیان کے بعد مذکور ہے:

واما اذا وصلت بغیره من خرفة وغیرها فلا یدخل فی النهی. البتہ اگر بالوں کے بجائے کپڑے کے ٹکڑے یا کسی اور اس طرح کی چیز کو بالوں کے ساتھ ملایا جائے تو وہ ممانعت میں داخل نہیں۔ (بالوں، ناخنوں، مہندی اور خضاب کے شرعی احکام: ۶۷-۶۸، ط: مکتبہ غفران)

خلاصہ یہ ہے کہ زینت و آرائش میں غلو عورتوں کے لئے بھی شریعت میں

پسندیدہ نہیں ہے، اسی غلو کی ایک صورت فطری ساخت کو چھپانا اور مصنوعی طریقہ پر خود کو زیادہ حسین بنا کر پیش کرنا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے اپنے بال کے ساتھ دوسرے بال جوڑنے کو شدت سے منع فرمایا ہے؛ بلکہ لعنت بھی بھیجی ہے۔ یہاں تک کہ مرض کی بنا پر بھی آپ ﷺ نے اس کی اجازت نہیں دی، اسی لئے بعض فقہاء نے تو بال کے ساتھ کسی بھی شئ کے جوڑنے کو منع کیا ہے، بال ہو یا کپڑا؛ لیکن عام رائے یہی ہے کہ بجائے بال کے کوئی اور شئ مثلاً ریشمی یا اونی دھاگے وغیرہ کی چوٹی لگائی جائے تو حرج نہیں، یہ علاوہ ابن عباس اور دوسرے صحابہ کے امہات المؤمنین حضرت ام سلمہ اور حضرت عائشہ سے بھی مروی ہے کہ ان سے بڑھ کر خواتین کے شرعی احکام سے اور کون آگاہ ہو سکتا ہے؟ امام طحاویؒ کا بیان ہے کہ بال کے ساتھ جوڑنے کی ممانعت حضرت عائشہ سے مروی ہے اور خود آپؐ ہی سے یہ بھی ثابت ہے کہ دلہن کے بالوں کے ساتھ اونی دھاگے گوندھنے پر انکار نہیں فرمایا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ منشا اپنے بال کے ساتھ کسی اور کے بال جوڑنے کی ممانعت ہے، چنانچہ فقہاء احناف کی بھی یہی رائے ہے:

واذا وصلت شعرها بشعر غیرها فهو مکروه، واختلفوا فی جواز الصلوٰة منها فی هذه؛ والمختار انه یجوز. دوسرے کا بال اپنے بال کے ساتھ ملائے تو مکروہ ہے، ہاں ان بالوں کے ساتھ نماز کے جائز ہونے میں اختلاف ہے اور صحیح یہی ہے کہ جائز ہے۔

آدمی کا بال نہ ہو، کسی اور جانور کا بال ہو جو بال کے ساتھ لگا لیا گیا ہو یا بال کے جوڑے میں رکھ دیا گیا ہو تو بھی حرج نہیں۔ (حلال وحرام: تیسرا باب، ص: ۹۲، ۹۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

ملا علی قاری لکھتے ہیں:

قال النووی: الاحادیث صریحة فی تحریم الوصل مطلقا، وهو الظاهر المختار، وقد فصله أصحابنا، فقالوا: ان وصلت بشعر أدمی فهو حرام بلا

خلاف، لانه يحرم الانتفاع بشعر الأدمى وسائر أجزائه لكرامته، وأما الشعر الطاهر من غير الأدمى فان لم يكن لها زوج ولا سيد فهو حرام أيضا، وان كان فثلاثة أوجه، أصحها ان فعلته باذن الزوج والسيد جاز. وقال مالك والطبرى والاكثرون على أن الوصل ممنوع بكل شيئ، شعر أو صوف أو خرق أو غيرها، واحتجوا بالاحاديث. وقال الليث: النهى مختص بالشعر فلا باس بوصله بصوف وغيره. وقال بعضهم: يجوز بجميع ذلك، وهو مروى عن عائشة، لكن الصحيح عنها كقول الجمهور. (مرقاةالمفاتيح: كتاب اللباس، باب الترجل، ص: ۲۹۵، ج: ۸، ط: المكتبةالندويةلكهنو)

حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

قوله (لعن الله الواصلة والمستوصلة) اما الواصلة فهى التى تصل شعر المرأة بشعر أخر، والمستوصلة التى تطلب من يفعل بها ذلك، ويقال لها موصولة أيضاً. وقد دل الحديث على ان وصل المرأة شعرها كبيرة تستحق اللعن. وقداختلف العلماءفى تفصيل هذاالحكم على أقوال:

(۱) يحرم الوصل مطلقاً سواء كان بشعر أدمى أو شعر غير أدمى، وسواء كان بخرقة أو صوف، وهذا القول جعله النووى الظاهر المختار، وهو الذى ذكره الحافظ فى الفتح كمذهب الجمهور.

(۲) الوصل بشعر الأدمى حرام، وكذلك الوصل بشعر نجس من غير الأدمى، واما الشعر الطاهر من غيرا لأدمى فيجوز الوصل به بإذن الزوج أو السيد، وهو قول لبعض الشافعية كماحكى عنهم النووى.

(۳) الوصل بالشعر ممنوع مطلقاً سواء كان بشعر الأدمى أو بشعر حيوان، ولكن لا بأس بوصله بصوف أو خرق وغيرها، وهو قول الليث بن سعد.

(۴) الوصل بغير الشعر إنما يحل إذا لم يلتبس بالشعر بحيث لا يظن الناظر أنه من الشعر، أما إذا وقع به الالتباس فلا. وهو الذى قواه الحافظ فى

الفتح. (۳۷۵:۱۰).

والذى يظهر من كتب الحنفية أن الراجح عندهم القول الثانى، وهو تخصيص الحرمة بشعر الأدمى، قال فى الفتاوى الهندية (۳۸۵:۵): "ووصل الشعر بشعر الأدمى حرام، سواء كان شعرها أو شعر غيرها. كذا فى الاختيار شرح المختار. ولا بأس للمرأة أن تجعل فى قرونها وذوائبها شيئاً من الوبر. كذا فى فتاوى قاضى خان. وبه ظهر أن اتخاذ القرامل (وهى خيوط حرير) للنساء جائز. وهو القول الأعدل إن شاء الله تعالىٰ. وقال العينى فى عمدة القارى (۳۰۲:۱۰): ونقل ابوعبيدعن كثير من الفقهاءان المنع فى ذلك وصل الشعر بالشعر. واما إذا وصلت شعرها بغير الشعر من خرقة وغيرها فلا يدخل فى النهى، وبه قال الليث. وقال الطبرى: اختلف العلماء فى معنى نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن الوصل فى الشعر، فقال بعضهم: لا بأس عليها فى وصلها شعرها بما وصلت به من صوف وخرقة وغير ذلك. (تكملة فتح الملهم: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ص: ۱۶۵-۱۶۶، ج: ۱۰، ط: المكتبةالاشرفيةديوبند)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں: وفى اختيار: ووصل الشعر بشعر الأدمى حرام، سواء كان شعرها او شعر غيرها، لقوله عليه السلام لعن الله الواصلة المستوصلة ....الخ

علامہ شامی لکھتے ہیں:

(سواء كان شعرها أو شعر غيرها) لما فيه من التزوير كما يظهر مما يأتي، وفي شعر غيرها انتفاع بجزء الأدمي أيضا، لكن في التتارخانية: وإذا وصلت المرأة شعر غيرها بشعرها فهو مكروه، وإنما الرخصة في غير شعر بني أدم تتخذه المرأة لتزيد في قرونها، وهو مروي عن أبي يوسف، وفي الخانية: ولا بأس للمرأة أن تجعل في قرونها وذوائبها شيئا من الوبر. (الرد المحتار مع الدر المختار: كتاب الحظر والاباحة، فصل فى النظر والمس، ص: ۵۳۵، ۵۳۶، ج: ۹، ط: زكريا بكڈپو ديوبند)

جواب: ۳

(الف، ب)

انسان اور خنزیر کے بالوں کے علاوہ کسی جانور کے بالوں یا مصنوعی بالوں کی وگ لگائی یا افزائش کی، خواہ مستقل افزائش ہو یا عارضی طور پر لگائے، جو سر سے جدا ہو سکتے ہوں، وضو اور غسل میں اس کے بارے میں یہ تفصیل ہونی چاہئے کہ اگر یہ بال سر کے ساتھ مستقل ملے ہوئے ہوں اور انہیں الگ کرنا مشکل ہو تو یہ سر کا حصہ اور جز مانے جائیں، وضو کی صورت میں اس کا مسح کافی ہے اور فرض غسل اسے اتارے بغیر درست ہونا چاہئے۔

اور اگر ان مصنوعی بالوں کے درمیان سے پانی گذر کر سر تک پہنچ سکتا ہو تو غسل واجب ادا تو ہو جائے گا؛ تاہم نکال لینا مناسب اور احوط ہے؛ لیکن وضوء کے دوران ان مصنوعی بالوں پر مسح کرنے سے مسح نہ ہوگا؛ اس لئے کہ آسانی سے نکلنے کی وجہ سے وہ بال سر کا حصہ اور جز نہ ہوں گے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

(قوله لم يصل الماء تحته) لان الاحتراز عنه غير ممكن، حليه، (قوله: به يفتى) صرح به في المنية عن الذخيرة في مسئلة الحناء والطين والدرن معللا بالضرورة. قال في شرحها: ولان الماء ينفذه لتخلله وعدم لزوجته وصلابته، والمعتبر في جميع ذلك نفوذ الماء ووصوله الى البدن، لكن يرد عليه ان الواجب الغسل وهو إسالة الماء مع التقاطر، كما مر في اركان الوضوء، و الظاهر ان هذه الاشياء تمنع الاسالة، فالأظهر التعليل بالضرورة ، ولكن قد يقال ايضا: ان الضرورة في درن الانف اشد منها في الحناء والطين لندورهما بالنسبة اليه مع انه تقدم انه يجب غسل ماتحته فينبغي عدم الوجوب فيه ايضا. (الدرالمختار مع رد المحتار: ۱/۱۱۴)

خلاصہ یہ کہ وہ وگ یا مصنوعی بال جو سرجری کے ذریعہ سر پر اس طرح ٹرانسپلانٹ کر دیئے جائیں کہ وہ سر سے جدا نہ ہو سکے تو اس کی حیثیت جسم کے مستقل عضو جیسی ہے، وضوء کرتے وقت اس پر مسح کر لینا کافی ہے، اور جو بال بآسانی لگائے اور اتارے جا سکتے ہوں، وہ ٹوپی اور عمامہ کے حکم میں ہونے چاہئے، وضوء میں اس کو اتار کر مسح کرنا اور غسل میں اس کو اتار کر سر کو دھونا ضروری ہونا چاہئے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

والصرام والصباغ ما في ظفرهما يمنع تمام الغسل ، وقيل: كل ذلك يجزئهم للحرج، والضرورة ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع.....ولا يجوز المسح على القلنسوة والعمامة... (هنديه: كتاب الطهارة، الباب الثاني في الغسل ، الفصل الاول في فرائضه، ص: ۱۳، ج: ۱- كتاب الطهارة، الباب الاول في الوضوء، الفصل الاول في فرائض الوضوء، ص:۶، ج: ۱، ط:زکریابکڈپو دیوبند)

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة لانهما يمنعان اصابة الماء الشعر، ولا يجوز مسح المرأة على خمارها. (بدائع الصنائع: كتاب الطهارة، اركان الوضوء، المسح على العمامة والقلنسوة، ص: ۱۷، ج: ۱، ط:زکریابکڈپو دیوبند)

حضرت مفتی نظام الدین صاحبؒ فرماتے ہیں:

ظاہری اعضاء جسم میں جو مصنوعی اعضاء لگے ہوئے ہوں تو غسل جنابت کرنے میں ان سب کا نکالنا ضروری رہے گا، جن کے نکالنے سے نہ نقصان ہو اور نہ کسی قسم کی مجبوری ہو؛ ورنہ بغیر نکالے غسل کر لینا درست رہے گا، اور یہی حکم ان اعضائے ظاہری کا جو کسی عضو وضو پر لگے ہوئے ہوں نکالنے اور لگانے میں ہے، اسی قاعدۂ کلیہ پر تمام جزئیات کے احکام نکل آئیں گے۔ اس کی واضح مثال علامہ شامیؒ کا وہ جزئیہ ہے جس میں موصوف فرماتے ہیں کہ فقہاء کرامؒ نے اس طرح کے مصنوعی دانت لگوانے یا دانتوں کو سونے، چاندی کے تاروں سے باندھنے کی اجازت دی ہے۔ کما قال تحت قوله:

وكذا الاناء المذهب اي الحكم فيه كالحكم في المفضض، يقال باب مضبب

ای مشدود بالضب، وهی العدیدة العریضة التی یضبب بها، وضبب اسنانه بالفضة اذا اشدها بها . فتاوی شامی ، ص:۳۱۹،ج:۵ کتاب الحظر والاباحة.(نظام الفتاوی: کتاب الطہارۃ،ص:۴۴، ج:۱، ط:اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا)

(ج) اس کا خلاصہ مع حوالہ اوپر گذر چکا ہے۔

(د) مشقت اور حرج کی تعریف:

مشقت فعل شقّ سے ماخوذ ہے، مشقت اور شق کے معنی ہیں تھک جانا، تکلیف اٹھانا، اور استطاعت سے زیادہ بوجھ اٹھانا، اسی معنی میں اس لفظ کو قرآن مجید میں استعمال کرتے ہوئے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا: **لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس** (نحل:۷) ترجمہ: تم وہاں تک نہیں پہنچ سکتے بغیر اپنے آپ کو سخت پریشانی میں ڈالے۔

اس لفظ کی اصل ہے : شَقٌّ جس کے معنی ہیں کسی چیز کا آدھا ٹکڑا، گویا اس آیت کا مطلب ہوگا کہ وہاں پہنچتے پہنچتے تمہارا آدھا وجود جاتا رہے گا، اس صورت میں تھک جانے اور تکلیف اٹھانے کی یہ زبردست تعبیر ہوگی۔

یعنی مشقت والے اعمال وہ ہوتے ہیں جن میں ناقابل برداشت تکلیف اور تھکن پائی جائے، ایسے اعمال کئی طرح کے ہوسکتے ہیں۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں لکھا ہے:

المشقة في اللغة: بمعنى الجهد والعناء والشدة والثقل، يقال: شق عليه الشيئ يشق شقاً ومشقة إذا أتعبه ، ومنه قوله تعالىٰ: لم تكونوا بلغيه الا بشق الانفس. معناه: إلا بجهد الأنفس، والشق: المشقة، وقال في المصباح المنير: وشق الأمر علينا بشق من باب قتل أيضاً فهو شاق، وشق عليّ الأمر يشق شقاً ومشقة أي ثقل علي، والمشقة اسم منه.ولا يخرج المعنى الاصطلاحی عن المعنى اللغوي.(الموسوعة الفقهيه:ماده:مشقة، ص:۳۲۰، ج:۳۷، ط:وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية الكويت)

دوسری جگہ لکھا ہے:

والحرج في اللغة: المكان الضيق الكثير الشجر، والضيق، و الإثم، والحرام، والأصل فيه الضيق. قال ابن الاثير: الحرج في الأصل: الضيق، ويقع على الإثم والحرام. تقول: رجل حَرَج وحَرِج إذا كان ضيق الصدر. وقال الزجاج: الحرج في اللغة أضيق الضيق، ومعناه أنه ضيق جدا. فرفع الحرج في اللغة: إزالة الضيق، ونفيه عن موضعه. ثم إن معنى الرفع في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي.

والحرج في الاصطلاح ما فيه مشقة وضيق فوق المعتاد، فهو أخص من معناه اللغوي. فالحرج والمشقة مترادفان، ورفع الحرج لا يكون إلا بعد الشدة خلافا للتيسير. والفقهاء الأصوليون قد يطلقون عليه أيضا "دفع الحرج" و "نفي الحرج". (الموسوعة الفقهيه: ماده: رفع الحرج، ص:۲۸۲، ۲۸۳، ج:۲۲، ط: وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية الكويت)

یہاں پر یہ بھی واضح رہے کہ کسی عذر شرعی کی وجہ سے تخفیف وتیسیر یا کسی مصلحت کی وجہ سے آسانیاں اور سہولت کی حد یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول، اور اسی طرح قیاس صحیح اور مصلحت راجح کے خلاف نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ وہ تخفیف وتیسیر جو کسی دشواری کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، اگر مذکورہ ماخذوں میں سے کسی کے خلاف ہو تو ایسی تخفیف وتیسیر مردود اور باطل قرار پائے گی۔ یہاں پر سمجھنے کی ضرورت یہ ہے یہاں پر ''مشقت'' سے مراد وہ ''مشقت'' ہے جو معتاد حد سے زیادہ ہو۔

لیکن اس کی کوئی خاص حد بندی اور تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ قوت وضعف، حالات، ارادوں اور اعمال وغیرہ کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ امام شاطبیؒ نے لکھا ہے: **المشاق تختلف بالقوة والضعف، وبحسب الاحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الازمان، وبحسب الاحوال.** (الموافقات فی اصول

الشریعة: النوع الخامس فی العزائم والرخص، المسئلة الثالثة، ص: ۲۷۹، ج: ۱، ط: دار المعرفة، بیروت، لبنان)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشقت وحرج ایک اضافی شئ ہے، اس لئے مشقت و حرج کی قطعی کوئی ایسی حد قائم نہیں کی جا سکتی جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہو سکے، بلکہ علاقہ ومقام، تہذیب وتمدن، مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی ضرورت وحاجت اور مشقت وحرج کی تعیین کی جا سکتی ہے، ایسا بھی ممکن ہے کہ مسلمان جہاں اکثریت میں ہوں، وہاں ایک چیز ان کے لئے مشقت وحرج کا درجہ نہیں رکھتی ہو اور جہاں اقلیت میں ہوں، وہاں وہی چیز ''مشقت وحرج'' بن جائے۔

خلاصہ یہ کہ مشقت وحرج میں علاقہ ومقام، انفرادی واجتماعی حاجات، احوال وظروف اور معاشی معیار کے اعتبار سے تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے، اس لئے اس کی کوئی خاص حد یا معیار بیان کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے مشقت کے موضوع پر کافی شرح وبسط کے ساتھ کلام کیا ہے (قواعد الاحکام: ۲/۷-۱۰)، اس موقع پر ان کی عبارت نقل کرنا طوالانی کا باعث ہوگا۔ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک تو وہ مشقت ہے جو لازمی طور پر احکام شرعیہ کے ساتھ پائی جاتی ہیں، یہ مشقت بجائے خود مقصود ہے اور معمول کی مشقت یا مشقت معتادہ ہے، ظاہر ہے کہ بندہ اس مشقت کا مکلف ہے اور یہ احکام میں باعث تخفیف نہیں ہے۔

دوسری قسم کی مشقت وہ ہے جو احکام شرعیہ کے ساتھ لازمی طور پر نہیں پائی جاتی، یہ تین قسم کی ہے: ایک تو شدید درجہ کی مشقت ''مشقت عظیمہ قادحہ'' ایسی مشقت کے احکام میں موثر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، دوسرے بالکل معمولی درجہ کی مشقت،

جس سے اجتناب میں کوئی بڑی دشواری نہیں، ان کا کوئی اعتبار نہیں، تیسرے ان دونوں کے درمیان کی مشقت، اس درجہ کی مشقت میں ہی دراصل فقہاء کی قوت فیصلہ کا امتحان ہے کہ یہ کبھی مشقت عظیمہ سے قریب ہوتی ہیں، وہاں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی مشقت خفیفہ سے قریب، وہاں ان کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

گویا حرج ومشقت کا دور کرنا شریعت کا منشاء ہے، حرج شدید ضرورت ہے اور اس سے کمتر درجہ کا حرج ''حاجت'' ہے اور کم تر درجہ کا حرج بھی اگر اجتماعی اور عمومی سطح کا ہو تو وہ حرج شدید ہی کے حکم میں ہے؛ لیکن حرج ایک اضافی اور نسبتی شئ ہے، اس لئے اس کی قطعی تحدید ممکن نہیں۔ (ضرورت وحاجت سے مراد اور احکام شرعیہ میں ان کا لحاظ: عرض مسئلہ، ص: ۵۶، ط: ایفا)

شارع پُر مشقت اعمال کو اپنی تشریع میں مقصود نہیں بناتا؛ بلکہ ایسے احکام مشروع کرتا ہے جو حرج ومشقت سے مکلف کے اعمال کو محفوظ رکھیں، اس لئے اس نے ہمارے لئے ایسے ضابطے بھی وضع کئے ہیں جو رخصتوں کا سبب بننے والی مشقتوں کی تعیین اور تحدید کرتے ہیں، اس لئے کہ مشقت کے قبیل سے تعلق رکھنے والا ہر عمل سبب رخصت و تیسیر نہیں بنا کرتا، کہ نفس پر شاق گزرنے والے بعض اعمال مکلف کی استطاعت و قدرت اور ''عادت'' میں ہوتے ہیں اور بعض اعمال اس کی ''عادت'' سے تو باہر ہوتے ہیں؛ لیکن قدرت سے نہیں، یعنی مشقت والے تمام اعمال ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے؛ بلکہ اپنی اپنی مشقتوں کے اعتبار سے مختلف قسموں کے ہوتے ہیں۔

ایسی صورت میں ایسے ضابطوں کی ضرورت ہوتی ہے جو ہمارے لئے مشقت کی اس قسم کی وضاحت کریں جس کو دفع کرنا شارع کو مقصود ہے، نیز ان ضابطوں سے ان اعمال کی نوعیت بھی واضح ہو جو تیسیر اور تخفیف کا سبب بنتے ہیں، ذیل کی سطروں میں ایسے ضابطوں پر گفتگو کی جائے گی جن کو امام شاطبیؒ نے مقاصدی قواعد کے طور پر ذکر کیا ہے اور جو اس مشقت کی حقیقت واضح کرتے ہیں، جس کو رفع کرنا شارع کو مقصود ہے۔

پہلا قاعدہ: ''اگر کوئی مشقت مکلف کے لئے ایسی غیر معتاد یعنی ان کی عادت اور اس کے معمول سے اس طور پر باہر ہو کہ اس کے لئے کسی دینی یا دنیوی فساد کا باعث ہو تو اس کو مکمل طور پر دور کرنا شارع کو مقصود ہے۔

امام شاطبیؒ کا ذکر کردہ یہ قاعدہ اس مشقت کی تعیین کے لئے عام ضابطے کی حیثیت رکھتا ہے جس کو دفع کرنا شارع کو مقصود ہے، اس کی رو سے مشقت کی دو قسمیں ہیں:

۱- مشقت معتادہ: وہ مشقت جس کو قبول کرنے اور جس پر عمل کرنے کے لئے دل آمادہ ہوں۔

۲- مشقت غیر معتادہ: وہ مشقت جس کو اس جیسے عمل میں غیر مانوس سمجھا جائے۔

یہاں پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ امام شاطبیؒ نے صرف معتاد ہونے یا غیر معتاد ہونے کو ہی تیسیر کا سبب بننے والی یا نہ بننے والی مشقت کے درمیان حد فاصل قرار نہیں دیا ہے؛ بلکہ مزید وضاحت کرتے ہوئے غیر معتاد ہونے کی حقیقت بھی واضح کی ہے، تاکہ یہ معاملہ (معتاد وغیر معتاد ہونا) مکلفین کی خواہشات کے تابع ہو کر نہ رہ جائے، بلکہ اس کو معروف اور معلوم شرطوں کے ساتھ مقید کر کے حد درجہ منضبط کر دیا جائے۔

مشقت غیر معتادہ کی بابت امام شاطبیؒ کے کلام کے تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو ذریعوں سے اسے ممیز کرتے ہیں۔

۱- مشقت کے نتیجہ میں وجود میں آنے والے نتائج

۲- مشقت کا سبب بننے والے امور

ان دونوں ذرائع کی تفصیل وتوضیح سے ہمارے لئے معتاد وغیر معتاد مشقت کی وضاحت ہو جاتی ہے، مشقت غیر معتادہ کے یہ دو نتائج سامنے آتے ہیں:

اول'' یہ ڈر کہ راہ رو راہ میں ہمت ہار جائے گا، عبادت سے نفور ہو جائے گا، اور تشریعات کو ناپسند کرنے لگے گا، اس سب کو جامع الفاظ میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب اس کے جسم، عقل، مال یا حال پر فساد کے اثر انداز ہونے کا ڈر ہو۔

دوم: یہ خوف کہ بندہ اپنی مختلف ذمہ داریوں کو انجام نہیں دے پائے گا، جیسے اہل وعیال کا خیال رکھنا یا اس جیسی دیگر ذمہ داریاں، کہ بسا اوقات بعض اعمال میں مشغولیت ان ذمہ داریوں کی ادائیگی میں مانع ہوتی ہے۔

دوسرا قاعدہ: خواہشات کے برخلاف ہونا معتبر مشقت نہیں ہے اور اس میں کوئی رخصت بھی نہیں ملتی۔

قاعدہ کی تشریح: یہ قاعدہ معتبر مشقت کی تحدید کو مزید منقح کرتا ہے؛ تاکہ وہمی اسباب کی بناء پر رخصتیں نہ دی جائیں کہ حقیقی اور وہمی مشقتوں کے درمیان بڑا فرق پایا جاتا ہے، لہٰذا اگر کسی حکم شرعی میں خواہشات کی مخالفت پائی جائے تو خواہشات کی مخالفت تخفیف کا سبب نہیں بنے گی، اس لئے کہ یہ بات متفقہ طور پر مانی ہوئی ہے کہ: ''تکلیفات شرعیہ سے شارع کو مقصود یہ ہے کہ لوگوں کو خواہشات اور عادات کے بندھن سے نکالا جائے، لہٰذا ہوائے نفس کی بناء پر شریعت میں رخصت نہیں ملے گی۔''

تیسرا قاعدہ: مشقتوں والے تمام اعمال جن میں شارع نے مکلف کے لئے کوئی رخصت مشروع کی ہے؛ ان اعمال کی رخصتوں سے شارع کو مقصود یہ ہے کہ اگر چاہے تو ان پر عمل کر لے۔

قاعدہ کی تشریح: درج بالا قاعدے اور امام شاطبیؒ کے ذکر کردہ اس کے دلائل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام موصوف اس قاعدے کے ذریعہ رخصت پر عمل کرتے وقت مکلف کے قصد وعمل کو منضبط کرنا چاہتے ہیں کہ مکلفین کے حالات کی شریعت میں رعایت اور مکلفین کو پیش آنے والی مشقتوں کے شریعت میں معتبر ہونے کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ مکلف شرعی رخصتوں تک ہی محدود رہے اور مشقتوں سے بچنے کے لئے غیر

مشروع رخصتوں پرعمل نہ کرے۔ (مقاصد شریعت کے قواعد: مقاصد کی روشنی میں معتبر مشقت کی تعیین کے ضابطے،ص: ۳۰۲-۳۱۴، ط: دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ)

جواب: ۴

اسلام ایک کامل اورمکمل دین ہےاور اس کے تمام احکام افراط و تفریط سے پاک ہیں، اسلام نے ہرموقع محل اورموڑ پر کامل ومکمل واضح رہنمائی فرمائی ہے اور صحیح راستہ دکھایا ہے، اسلام نےجنسی خواہش کو پوری کرنے کے لئے بھی مسلمان کو آزاد نہیں چھوڑا؛ بلکہ ان کے لئے بھی ایک حد متعین کر دی؛ تا کہ انسان- جو اشرف المخلوقات ہے- اپنی جنسی خواہشات کو صحیح اور مہذب ڈھنگ سے پورا کرکےمکمل تسکین حاصل کر سکے اورمغربی بے راہ روی،جنسی خواہش سے بچ سکے۔ اسی طرح یقیناً زیبائش وآرائش، بناؤ سنگار انسانوں کا بنیادی اورفطری حق ہے، اسلام نے شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے بناؤ سنگار کی اجازت دی ہے؛ بلکہ اس کو مستحسن اوراجروثواب قرار دیا ہے۔

مگر افسوس کہ ہماری نوجوان نسل اس تباہ حال مغربی تہذیب وتمدن کو للچائی نظروں سے دیکھ رہی ہے، اسے اپنی تہذیب کی خبر بھی نہیں ہے کہ وضع قطع اور رہن سہن کے بارے میں اسلام نے بالکل کامل ومکمل اور واضح رہنمائی فرمائی ہے، اور ہرموقع پر صحیح راستہ دکھایا ہے۔

یقیناً آرائش و زیبائش اور بناؤ سنگارانسانوں کا فطری حق ہے، اسلام نےشریعت مطہرہ کی قائم کی ہوئی حدود میں رہتے ہوئے مشروع اسباب زینت اختیار کرنے کی مکمل آزادی نہیں؛ بلکہ صحیح محل میں بناؤ سنگار کرنے کی ترغیب بھی دی ہے اور اس کو مستحسن قرار دیتے ہوئے باعث اجروثواب فرمایا ہے۔

وضع قطع اور انسانی شکل وصورت کے معاملہ میں بھی اسلام نے اعتدال اور توازن کی راہ اختیار کی ہے،بعض مذاہب (جو انبیاء کی حقیقی تعلیمات اور الہامی ہدایات

سے دور ہو چکے تھے) نے ظاہری تجمل اور زیبائش وآرائش کو خدا تک رسائی کے لئے رکاوٹ، مذہبیت اور دینداری کے خلاف اور دین کی بے رغبتی کے یکسر مغائر سمجھ رکھا تھا، ایران اور ہندوستانی مذاہب میں تو اس تصور کی بہتات ہے ہی،خود عیسائیت نے جس دور میں رہبانیت کا پیرہن پہنا اس میں بھی ٹھیک یہی کیفیت پیدا ہوئی، انہوں نے بال کی تراش وخراش، چہرے کے خدو خال کی اصلاح ،غسل اور صفائی ستھرائی، اچھے کپڑوں کا استعمال ان سب کو شجر ممنوعہ جانا۔ پیغمبر اسلام ﷺ - جو دین فطرت کے داعی تھے اور جن کی تعلیمات نے ایک طرف خدا طلبی کا ذوق پیدا کیا اور دوسری طرف یہ بھی بتایا کہ یہ کائنات رنگ و بُو خدانے انسان ہی کی خدمت کے لئے پیدا کی ہے- نے وضع قطع، صفائی ستھرائی،لباس و پوشاک اورطور وطریق میں ہرجگہ ان دونوں تصورات کو دوش بدوش جگہ دی ہے، نہ انسان کے نفس کو آزاد چھوڑا کہ وہ اپنی مرضی اورخواہش کا غلام بنے اور نہ ایسی قدغنیں عائد کیں جو انسانی فطرت اور جبلت کے خلاف ہوں۔

سوال مذکور میں اسی صورت حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے سوالات پیش کئے ہیں:

(الف) سر پر بال خدا کی ایک نعمت ہے جو ایک طرف گرمی اور سردی سے اس کی حفاظت کرتی ہے، دوسری طرف اس کے سراپا کو تجمل وخوبصورتی اور ایک خاص قسم کی جاذبیت اور کشش عطا کرتی ہے، انسان چاہتا ہے کہ عام حالات میں بال رکھے،کبھی بتقاضاء صحت اور بہ تفاوت مذاق ومزاج بال کی کثرت سے گرانی کا احساس بھی ہوتا ہے، اسلام نے دونوں کی رعایت کی، بال مونڈانے کی بھی اجازت دی اور بال رکھنے کو بھی پسند کیا،خود پیغمبر اسلام ﷺ نے اکثر اوقات بال رکھے ہیں؛لیکن زندگی میں چند بار مونڈایا بھی ہے، ایک موقع پر آپ ﷺ نے حضرت جعفر بن ابی طالب کے صاحبزادوں کے بال بنفس نفیس مونڈوائے ہیں۔

لیکن اس میں بھی تہذیب وشائستگی کے اصول مقرر فرمائے، ارشاد فرمایا کہ بال رکھوتو اس کا حق بھی ادا کرو۔ **من کان له شعر فلیکرمه.** (ابو داود: کتاب الترجل، باب فی حلق الرأس، رقم الحدیث:۴۱۶۳، ص:۷۶، ج:۴، ط:داراحیاء التراث) آپ نے گو کنگھی اور بال کی آرائش میں مبالغہ کو پسند نہیں فرمایا؛ لیکن مناسب وقفہ کے ساتھ کنگھی کرنے کو کہا، **نھی رسول اللہ ﷺ عن الترجل الا غبّاء.** (ترمذی فی الشمائل: باب ما جاء فی الترجل، رقم الحدیث: ۳۵، ص: ۵۰۹، ج:۵، ط: دارالفکر بیروت) حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بال بڑے تھے، آپ نے ان کو روزانہ کنگھی کرنے کی تلقین فرمائی، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سر مبارک میں تیل بھی بہ کثرت رکھتے تھے۔ (ترمذی فی الشمائل: باب ما جاء فی ترجل رسول اللہ، رقم الحدیث: ۳۳، ص: ۵۰۹، ج: ۵) بعض اوقات ازواج مطہرات بھی آپ کو کنگھی کیا کرتی تھیں، آپ ﷺ سر میں خوشبو کا بھی استعمال فرماتے، جس سے خوشبودار تیل کا سر میں استعمال کرنا سنت سے قریب معلوم ہوتا ہے۔

اسلام سے پہلے عربوں میں بال رکھنے کا ایک عجیب طریقہ رائج تھا جس کو قزع کہتے تھے، پیشانی اور دونوں کناروں کے بال چھوڑ دیتے اور باقی سر مونڈ دیتے، کبھی صرف پیشانی ہی کا بال باقی رکھتے، بعض روایات میں مطلق سر کے کچھ حصہ کے مونڈنے اور کچھ حصہ چھوڑ دینے کا ذکر آتا ہے۔ (حلال وحرام: تیسرا باب، ص: ۸۰-۸۲، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

مفتی محمد سعد اللہ لاہوری قزع کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

راقم السطور کہتا ہے کہ قزع- جو ان علاقوں (یعنی دیار ہند) میں مروج ہے- آٹھ قسم پر ہے:

(۱) قزع کی پہلی قسم یہ ہے کہ صرف چند بال بچوں کے سر پر چھوڑ دیئے

جائیں (یعنی چٹیا چھوڑنا) جیسا کہ ہندؤں میں رائج ہے۔

ملا علی قاریؒ نے ''مناسک'' میں فرمایا ہے کہ بعض علماء اور جہلائے روم جو سر کے درمیان ایک چوٹی سی چھوڑ دیتے ہیں، یہ نہایت قبیح امور میں سے ہے؛ اس لئے کہ قزع ممنوع ہے، یہاں تک کہ چھوٹے بچوں کے سر پرستوں کے لئے بھی بچوں کی قزع کرانا ممنوع ہے۔

اور سنن ابی داود میں حجاج بن حسان سے مروی ہے کہ:

''ان کے سر پر دو چوٹیاں تھیں'' انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیر کر برکت کی دعا فرمائی اور فرمایا:

احلقوا هذين او قصوهما، فان هذا زی الیهود. ان دونوں کو منڈوا دو یا کاٹ دو؛ اس لئے کہ یہ یہود کی ہیئت ہے۔ (سنن ابی داود: کتاب الترجل، باب ما جاء فی الرخصة، رقم الحدیث:۴۱۹۷، ص: ۸۴، ج: ۴، ط: داراحیاء التراث العربی)

اور نافع کی روایت میں بچہ کے سر کی تخصیص کرنا اس وقت کے رواج کے پیش نظر ہے؛ ورنہ حدیث کے الفاظ میں عمومیت ہے، (چھوٹے بڑے کی تخصیص نہیں)

یہی وجہ ہے کہ محدث دہلویؒ نے شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ غالباً بچے کی تخصیص کرنا اس وقت کے عام رواج کی رعایت سے ہے، ورنہ یہ عمل بچے اور غیر بچے دونوں کے حق میں ممنوع ہے، اسی وجہ سے روایات فقہیہ میں ممانعت عام ہے، جن میں فرمایا ہے:

''قزع متفرق جگہوں سے سر منڈانے کو کہتے ہیں''۔

(۲) قزع کی دوسری قسم یہ ہے کہ سر کے اردگرد کے بال منڈا دیے جائیں اور درمیان سے چھوڑ دیے جائیں، خواہ وہ تراشے ہوئے بال چھوڑے ہوئے بالوں سے کم ہوں، جیسا کہ اہل بنگال کی عادت ہے اور اس کو گردہ (جسے آج کل کا کٹورہ کٹ) کہتے ہیں یا وہ مونڈے ہوئے بال چھوڑے ہوئے بالوں سے زیادہ ہوں اور

اس کو ہندی میں چٹلہ کہتے ہیں اور یہ کبھی سر کے درمیان ہوتا ہے، کبھی اگلے حصہ سر کی طرف مائل اور کبھی پچھلے حصہ سر کی طرف مائل ہوتا ہے اور اگر یہ (چھوڑے ہوئے بال) بالکل کم ہوں تو اس کو ہندی میں چٹیا کہتے ہیں۔

صاحب نصاب الاحتساب نے قزع ممنوعہ کی تفسیر میں ''متفق'' سے نقل کیا ہے:

''هو ان يحلق جوانب الشعر ويترك وسطها او على العكس.'' (الفتاوی الهندية: كتاب الكراهية، الباب التاسع عشر، ص:۳۵۷، ج:۵، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

قزع یہ ہے کہ سر کے اردگرد کے بال منڈا دیئے جائیں اور درمیان کے چھوڑ دیے جائیں یا اس کے برعکس کیا جائے۔

(۳) قزع کی تیسری قسم یہ ہے کہ سر کے درمیان سے پیشانی تک بال منڈا دیے جائیں اور تین جانب سے بال چھوڑ دیے جائیں۔ اور اس کو اردو میں ببری (بابری) کہتے ہیں اور عربی میں ''قزعۃ'' کہتے ہیں۔

امام نووی نے تہذیب میں فرمایا ہے: **قال اهل اللغة: هي الشعر حوالي الرأس. وانشد الحميد الارقط يصف الصلع ''كأن طِسّا بين قُنزُعته.'' ويجمع على قنازع، وارادوا بحوالي الرأس جوانبه.** (تهذيب الاسماء واللغات للنووی: ۱۴۸/۴)

اہل لغت نے کہا کہ قزعہ سر کے اردگرد چھوڑے ہوئے بالوں کو کہتے ہیں، حمید ارقط (شاعر) صلع کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے:

''گویا کہ اردگرد کے بالوں کے درمیان وہ ایک طشتری ہے۔'' اور اس کی جمع ''قنازع'' آتی ہے، اور ''حوالی رأس'' سے مراد سر کے اطراف ہیں۔''

اور بعض سر میں متفرق جگہوں پر چھوڑے ہوئے بالوں پر قنازع کا اطلاق کرتے ہیں، اور بعض سر میں متفرق جگہوں پر چھوڑے ہوئے بالوں پر قنازع کا اطلاق کرتے ہیں یا جو بال لمبے چھوڑ رکھے ہوں وہ مراد لیتے ہیں۔

(۴) قزع کی چوتھی قسم یہ ہے کہ سر کے دائیں اور بائیں دونوں جانب بال چھوڑ دیئے جائیں اور درمیان میں پیشانی سے گدی تک بال منڈا دیے جائیں اور اس کو اردو میں پٹے کہتے ہیں۔

(۵) قزع کی پانچویں قسم یہ ہے کہ بال سر کے جانب دائیں بائیں سے چھوڑ دیے جائیں، جیسا کہ بعض کج روسپاہیوں کا شیوہ ہے کہ جو عام لوگوں کے برخلاف اپنی وضع قطع رکھتے ہیں اور اس قسم کے لوگوں کو اردو میں ''بانکے'' کہتے ہیں، بانک کی مناسبت سے، جو ایک ٹیڑھے ہتھیار کا نام ہے اور جو شخص اس طرح بال رکھتا ہے اس کو یک پٹہ کہتے ہیں۔

(۶) قزع کی چھٹی قسم یہ ہے کہ گدی کے بال منڈائے جائیں اور باقی چھوڑ دیے جائیں۔ فتاوی عالمگیری میں مرقوم ہے:

وعن ابي حنيفة يكره ان يحلق قفاه الا عند الحجامة. (الفتاوى الهندية: كتاب الكراهية، الباب التاسع عشر، ص:۳۵۷، ج:۵، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے کہ گدی کے بال منڈوائے جائیں؛ البتہ فصد کھلوانے (پچھنے لگوانے) کی غرض سے جائز ہے۔

(۷) قزع کی ساتویں قسم یہ ہے کہ پیشانی کے اطراف سے بال منڈائے جائیں اور باقی بال چھوڑ دیے جائیں، جیسا کہ بعض ارباب تکلف، زیبائش کے لئے ایسا کرتے ہیں، اور اسی نوع میں داخل ہے وہ جو پنجاب کے بعض لوگ پیشانی کے اطراف کے بال چن لیتے ہیں، اور خوشنما سا محراب بناتے ہیں اور اس میں ایسی عمدہ کاریگری دکھاتے ہیں کہ دائیں بائیں بالوں کی دولٹیں جو کانوں کے سامنے لمبی چھوڑی ہوتی ہے وہ پیشانی پر نہیں آتیں۔

(۸) قزع کی آٹھویں قسم یہ ہے کہ کنپٹی (صدغین) کے بالوں کو داڑھی آنے سے پہلے دونوں جانب سے رخساروں پر لٹکا دیا جاتا ہے یا داڑھی آنے کے بعد

ان بالوں کو اس کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے، جیسا کہ رامپور وغیرہ علاقوں کے بعض افغانوں (پٹھانوں) کی عادت ہے اور ان بالوں کو اردو محاورے میں زلف کہتے ہیں۔

شرح عین العلم میں لکھا ہوا ہے:

یکرہ زیادۃ الشعر فی العارضین بارسال الصدغ المتجاوزۃ عن عظم اللحی المنتھیۃ الی نصف الخد، ھکذا فی الاحیاء. (احیاء العلوم:ص:۱۵۴،ج:۱)

مکروہ ہے رخساروں پر بال بڑھانا کنپٹی کے اوپر بالوں کو بڑھانے کی صورت میں جو لٹک کر داڑھی کی انتہا والی ہڈی سے تجاوز کر کے رخسار کے آدھے تک آجاتے ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ قزع کی یہ تمام اقسام قزع کی ممانعت والی حدیث میں داخل ہے۔

(بالوں، ناخنوں اور مہندی وخضاب کے احکام اردو ترجمہ ھدایۃ النور فیما یتعلق بالاظفار والشعور: پہلی فصل سر کے بالوں کے متعلق، عنوان: قزع کا حکم، ص: ۴۴-۴۹، ط: ادارۂ غفران راولپنڈی)

قزع (سوال میں درج بالوں) کی صورت اختیار کرنے سے حدیث میں جس چیز سے منع کیا ہے، اسی کا ارتکاب ہوتا ہے، قدرتی اور طبعی طریقہ میں تغیر و تبدل بھی ہوتا ہے اور غیر مسلمین، کفار اور اعداء اسلام کے ساتھ مشابہت بھی ہوتی ہے، جبکہ یہ طریقہ ممنوع و مکروہ ہے۔

عبدالرحمٰن عبدالسلام طویلہ لکھتے ہیں:

فیہ تشویہ للخلقۃ وتشبہ بغیر المسلمین. وھذا مالم یکن ثمۃ حاجۃ إلی ذلک من مداواۃ وشج وغیر ذلک.

قال النووی: أجمعوا علی کراھیتہ إذا کان في مواضع متفرقۃ إلا للمداواۃ أو نحوھا، وھي کراھۃ تنزیہ، ولا فرق بین الرجل والمرأۃ. (فقہ الألبسۃ والزینۃ: القسم الثانی الزینۃ، الفصل الاول زینۃ الفطرۃ، ص: ۲۶۹، ط: دارالسلام القاھرۃ، جمھوریۃ مصر)

بہر حال قزع کی تمام اقسام مکروہ ہے، جیسا کہ طٰہٰ محمد فارس لکھتے ہیں:

اما القزع: وھو أن یحلق بعض شعر الرأس ویترک بعضہ قزعاً، تشبیھاً بالسحاب المتفرق. وقیل بأنہ: حلق بعض الرأس، قال النووی: وھو الأصح. وقال ابن حجر: إن القزع مخصوص بشعر الرأس، ولیس شعر الصدغین والقفا من الرأس. وقد تعددت أنواع وأشکال القزع، وھذہ الأشکال والأنواع ھي:

الأول: أن یحلق من رأسہ مواضع، من ھنا وھاھنا، وھو مأخوذ من تقزع السحاب، وھو تقطیعہ. الثاني: أن یحلق وسطہ ویترک جوانبہ، کما یفعلہ شمامسۃ النصاری. الثالث: أن یحلق جوانبہ ویترک وسطہ. الرابع: أن یحلق مقدمہ ویترک مؤخرہ.

فالأول یکرہ؛ لما فیہ من الضرر وعدم عدل الإنسان مع نفسہ. ونقل ابن القیم عن ابن تیمیۃ قولہ: وھذا من کمال محبۃ اللہ ورسولہ للعدل، فإنہ أمر بہ حتی في شأن الإنسان مع نفسہ، فنھاہ أن یحلق بعض رأسہ ویترک بعضہ؛ لأنہ ظلم للرأس، حیث ترک بعضہ کاسیا وبعضہ عاریا، ونظیر ھذا انہ نھی عن الجلوس بین الشمس والظل، فإنہ ظلم لبعض بدنہ، ونظیرہ نھی أن یمشي الرجل في نعل واحدۃ، بل إما أن ینعلھما أو یحفیھما. (تحفۃ المودود:ص:۱۴۷)

وأما النوع الثاني: فیکرہ لما فیہ من التشبہ بأھل الکتاب، فقد کان الیھود یفعلونہ کما کان شمامسۃ النصاری یفعلونہ.

قال الحکیم الترمذی: کان ھذا فعل القسیسین، وھم ضرب من النصاری، [وقال أیضا]: وأما حلق أوساط الرؤوس فذلک علامۃ لضرب منھم أحدثوہ فیما بینھم. [وقال أیضا]: فإنما نھی رسول اللہ ﷺ في شأن الصبي أن یحلق وسط رأسہ للتشبہ بھؤلاء الذین وصفناھم.

وأما النوع الثالث: فیکرہ لما فیہ من التشبہ بالأوباش والسفلۃ وأھل الشر والفساد، فھو زي أھل الشر والذعر.

وأما النوع الرابع: فيكره لما فيه من المثلة لتي تعافها الأنفس والقلوب، فهو يؤدي إلى تشويه جمال الخلقة.

وذكر الإمام النووی بأن العلماء أجمعوا على كراهة القزع إذا كان في مواضع متفرقة، إلا أن يكون المداواة ونحوها، وهي كراهة تنزيه، وكرهه مالك في الجارية والغلام مطلقاً، قال بعض أصحابه: لا بأس به في القَصَّة والقفا للغلام، ومذهبنا كراهته مطلقاً للرجل والمرأة لعموم الحديث.

أما عند الحنفية فالكراهة للتحريم. (احکام الشعر فی الفقه الاسلامی: الفصل الرابع الافعال التی تقع علی الشعر وحکمها، ص: ۱۷-۴۷، ط: دارالبحوث للدراسات الاسلامية واحياء التراث، دبی)

(ب) سنہرے اور دیگر رنگوں سے بال رنگنا:

اگر بال سفید ہو گئے ہوں تو خضاب استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ چوں کہ یہود ونصاریٰ خضاب کا استعمال نہیں کرتے ہیں اس لئے تم کیا کرو، فتح مکہ کے موقع سے حضرت ابوبکرؓ کے والد حضرت ابوقحافہ اس حال میں لائے گئے کہ سر اور داڑھی کے بال بالکل سفید تھے، ارشاد ہوا کہ سیاہ رنگ سے بچتے ہوئے کسی رنگ کا خضاب استعمال کیا جائے، خود آپ ﷺ نے خضاب استعمال کرنے اور نہ کرنے کی بابت گو راویوں کی رائیں مختلف ہیں؛ لیکن یہ بہر حال ثابت ہے کہ حضرت ابوبکر وعمرؓ نے خضاب کا استعمال فرمایا ہے، وکفی بهما قدوة. اس لئے خضاب کا استعمال بہتر ہے۔ (حلال وحرام: تیسرا باب، ص: ۸۸، ۸۹، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

امام نووی فرماتے ہیں کہ خضاب کے بارے میں کئی اقوال ہیں، صحیح تر یہ ہے کہ بوڑھے، مرد وعورت دونوں کے لئے خضاب کرنا مستحب ہے اور سیاہ خضاب کرنا حرام ہے۔

امام محمدؒ نے موطا میں فرمایا ہے: **"ولا نرى بالوسمة والحناء والصفرة بأساً، وإن تركه ابيض فلا بأس بذلك، كل ذلك حسن."** (الموطا للامام محمد: كتاب الأداب، باب الخضاب، ص: ۳۷۵، ج: ۲، ط: مكتبة البشرى كراچی پاکستان)

ہم کوئی حرج نہیں سمجھتے وسمہ، حنا اور زرد رنگ کے خضاب میں، اور بالوں کو سفید بھی چھوڑے تب بھی کوئی حرج نہیں، ہر طرح صحیح ہے۔

قاضی خان فرماتے ہیں: **الخضاب بالحناء والوسمة حسن.** (فتاوی قاضی خان علی هامش الهندية: باب مايكره من الثياب والحلي والزينة، ص: ۴۱۲، ج: ۳، ط: مكتبه زكريا ديوبند) حنا اور وسمہ سے خضاب کرنا بہتر ہے۔

اور فتاوی بزازیہ میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرمایا ہے:

ان الخضاب حسن لكن بالحناء والكتم والوسمة، اراد به اللحية وشعر الرأس، والخضاب في غير حال الحرب لابأس به في الاصح. (بزازية على هامش الهندية: كتاب الاستحسان، ص: ۳۷۷، ج: ۶، ط: مكتبة زكريا ديوبند)

تحقیق مہندی، وسمہ اور کتم سے خضاب کرنا پسندیدہ عمل ہے، مراد سر اور داڑھی کو خضاب کرنا ہے اور جہاد کے علاوہ بھی خضاب کرنے میں کوئی حرج نہیں، یہی زیادہ صحیح روایت ہے۔ (بالوں، ناخنوں اور مہندی وخضاب کے احکام: ص: ۱۵۶، ط: مکتبہ غفران راولپنڈی) یعنی سر کے بال سفید ہو گئے ہیں تو اس میں خضاب کی اجازت ہوگی؛ لیکن آج کل نوجوان سر کے بعض حصے پر سنہرے یا مختلف رنگ چڑھاتے ہیں اور بعض یا اکثر حصہ سیاہ رہتا ہے، یہ فاسقوں اور غیروں کا طریقہ ہے؛ بلکہ اداکاروں اور دین سے بے زار لوگوں سے مشابہت ہے، اس لئے اس کی قطعا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جسم اللہ کی امانت اور اس کا پیکر اللہ کی تخلیق کا مظہر ہے، جس میں کسی شرعی اور فطری ضرورت کے بغیر کوئی خود ساختہ تبدیلی درست نہیں، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے مصنوعی طور پر بال لگانے، خوبصورتی کے لئے دانتوں کے

درمیان فصل پیدا کرنے کو ناجائز ، قابل لعنت اور اللہ کی خلقت میں تغیر قرار دیا ہے؛ اس لئے محض زینت یا فیشن کی غرض سے نوجوانوں کو سیاہ بالوں پر دوسرا رنگ چڑھانے یا کچھ حصہ سیاہ باقی رکھتے ہوئے دوسرے کچھ حصہ پر سنہرے یا دوسرے رنگ لگانے سے بچنا چاہئے۔

حضرت مولانا مفتی رضاء الحق صاحب تحریر فرماتے ہیں:

چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں کہ سیاہ خضاب کے علاوہ مہندی وغیرہ کا خضاب مستحب ہے؛ لیکن خضاب لازم اور ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ بالوں کو بلا خضاب رکھنے کی بھی بہت ساری روایات موجود ہیں، البتہ فی زماننا نوجوان لڑکے اور لڑکیاں اپنے بالوں پر زینت کے لیے مختلف رنگ لگاتے ہیں، درج ذیل چند وجوہات کی بنا پر یہ درست نہیں۔

(۱) احادیث میں سفید بالوں کے لیے خضاب مذکور ہوا ہے، کالے بالوں کو رنگنا تو ثابت نہیں ہے۔

(۲) اکثر نوجوان مغربی تہذیب کی تقلید میں اپنے بالوں کو رنگتے ہیں۔

(۳) ان میں ضیاع مال اور زیب وزینت اور فیشن میں غلو ہے۔

(۴) فی زماننا اس میں تشبہ بالکفار والفساق ہے۔

بنا بریں نوجوانوں کو اس مغربی تہذیب کی تقلید سے اجتناب کرنا چاہئے۔

ہاں سفید بالوں کو مختلف رنگوں سے رنگنا شرعاً ممنوع نہیں ہے، اس کی اجازت ہے، فقہاء نے مستحب قرار دیا ہے، بشرطیکہ مذکورہ بالا مفاسد سے خالی ہوں۔

قال عنبسة بن سعيد: إنما شعرك بمنزلة ثوبك فاصبغه بأى لون شئت.

(عمدۃ القاری:باب الخضاب، ص: ۹۷، ج: ۲۲، ط: دار الکتب العلمیۃ)

عنبسہ بن سعید فرماتے ہیں: آپ کے بال آپ کے کپڑوں کی طرح ہیں، جس رنگ سے رنگنا چاہو رنگو۔ یعنی ممنوع رنگ (خالص سیاہ) کے علاوہ۔

فی زماننا بالوں کو مختلف کیمیکل والے رنگوں سے رنگنے کے نقصانات:

اکثر نوجوانوں کو یہ شوق ہوتا ہے کہ ان کے بال بھورے یا سنہری ہوجائیں، اس سلسلے میں وہ مختلف ٹیوبیں استعمال کرتے ہیں، خضاب ، وسمہ ، مہندی کے ساتھ ہائیڈروجن بھی لگائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے بال وقتی طور پر سنہری اور خوبصورت ہو جاتے ہیں؛ لیکن ان سب رنگوں کا بالآخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بال گرنے شروع ہو جاتے ہیں، یہ عمل بالوں کی جڑوں کو کمزور کر دیتا ہے؛ کیونکہ ان رنگوں میں تیز کیمیائی اجزاء شامل ہوتے ہیں، نیز قبل از وقت سفید ہونا شروع ہوجاتے ہیں اور بعض کیمیائی اجزاء کے سر میں جذب ہونے کی وجہ سے جسم میں رعشہ اور اعصابی درد شروع ہو جاتا ہے۔ (فتاوی دارالعلوم زکریا: باب ما یتعلق باحکام الشعور والختان، فصل پنجم خضاب سے متعلق احکام کا بیان، ص: ۴۱۸،۴۱۹، ج: ۷، ط: مجلس البحوث والافتاء)

(ج)

بالوں پر ایسا رنگ لگایا ہے جو پانی کے بالوں تک پہنچنے میں مانع نہ ہو تو وضو، غسل، نماز درست ہے، اور اگر رنگ تہ دار ہے، جو پانی کے بالوں تک پہنچنے میں مانع ہے تو وضو اور غسل درست نہ ہوگا؛ اس لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔

علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

(ولا يمنع) الطهارة (ونيم) أي خرء ذباب وبرغوث لم يصل الماء تحته (وحناء) ولو جرمه، به يفتي (ودرن ووسخ).

علامہ شامی لکھتے ہیں: (وبه يفتي) صرح به في المنية عن الذخيرة في مسئلة الحناء والطين والدرن معللا بالضرورة. قال في شرحها: ولان الماء ينفذه لتخلله وعدم لزوجته وصلابته، والمعتبر في جميع ذلك نفوذ الماء ووصوله الى البدن... (رد المحتار مع الدر المختار: كتاب الطهارة، مطلب في ابحاث الغسل، ص: ۲۸۸، ج: ۱، ط: دار الكتب العلميه بيروت)

کچھ سطور کے بعد علامہ شامی لکھتے ہیں:

واستظهر المنع، لان فيه لزوجة وصلابة تمنع نفوذ الماء(به يفتى) صرح به في الخلاصة، وقال: . . . ومفاده عدم الجواز اذا علم انه لم يصل الماء تحته. قال في الحلية: وهو اثبت. (۱/۲۸۹)

حضرت مفتی احمد صاحب خانپوری دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

بالوں کو رنگنے کے لیے مختلف اشیاء ہیں، جیسے مہندی، ہیر ڈائی، رنگ وغیرہ، جس چیز کے استعمال کے نتیجہ میں بال کا رنگ کالا ہوجاتا ہو اس کا استعمال ناجائز ہے، کالے رنگ کے علاوہ جیسے بھورا، سرخ، زرد، سبز یا مائل بسرخی ہو جائے تو استعمال کی اجازت ہے، بشرطیکہ وہ رنگ تہ دار نہ ہو، اور پانی پہنچنے سے مانع بھی نہ ہو، اگر اس کے استعمال کے نتیجہ میں تہ جم جاتی ہو یعنی پَرَت چڑھ جاتی ہو، جسے آئل پینٹ اور نیل پالش وغیرہ سے پرت چڑھ جاتی ہے تو وضوء، غسل درست نہ ہوگا۔ (محمود الفتاوی: کتاب الحظر والاباحۃ، ص: ۶۲۱، ج: ۶، ط: مکتبہ محمودیہ ڈابھیل)

خلاصۂ بحث

سوال:۱

(الف) یہ علاج و معالجہ میں داخل ہونا چاہئے۔

(ب) دونوں کے لئے حکم یکساں ہونا چاہئے۔

(ج) زینت کے لئے ہو تو کراہت سے خالی نہ ہو، بصورت دیگر بلا کراہت اجازت ہونی چاہئے۔

سوال:۲

(الف) اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

(ب) اس کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

(ج) انسانی بال کے علاوہ کسی اور حیوان کا بال استعمال کئے جانے کے سلسلہ میں دو نقطۂ نظر ہیں: ایک یہ کہ یہ صورت بھی جائز نہیں ہے؛ کیونکہ بال میں وہ بھی داخل ہے، دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کا استعمال جائز ہے؛ بشرطیکہ بال ناپاک نہ ہو، یہ رائے بعض شوافع کی بھی ہے اور احناف کے یہاں تو یہی قول راجح ہے؛ کیونکہ انسانی بال جوڑنے میں جزء انسانی سے انتفاع کا پہلو پایا جاتا ہے اور جانور وغیرہ کے بالوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔

بہر حال حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر انسانی بال نہ ہو اور ناپاک جانور کا بال نہ ہو، تو اس کو جوڑنے میں قباحت نہیں، خواہ حیوانی بال ہو یا ریشمی دھاگے وغیرہ۔

(د) اس کی بھی اجازت ہونی چاہئے۔

سوال:۳

(الف، ب، ج) انسان اور خنزیر کے بالوں کے علاوہ کسی جانور کے بالوں یا مصنوعی بالوں کی وگ لگائی یا افزائش کی، خواہ مستقل افزائش ہو یا عارضی طور پر لگائے، جو سر سے جدا ہو سکتے ہوں، وضو اور غسل میں اس کے بارے میں یہ تفصیل ہونی چاہئے کہ اگر یہ بال سر کے ساتھ مستقل ملے ہوئے ہوں اور انہیں الگ کرنا مشکل ہو تو یہ سر کا حصہ اور جز مانے جائیں، وضو کی صورت میں اس کا مسح کافی ہے اور فرض غسل اسے اتارے بغیر درست ہونا چاہئے۔

اور اگر ان مصنوعی بالوں کے درمیان سے پانی گذر کر سر تک پہنچ سکتا ہو تو غسل واجب ادا تو ہو جائے گا؛ تاہم نکال لینا مناسب اور احوط ہے؛ لیکن وضوء کے دوران ان مصنوعی بالوں پر مسح کرنے سے مسح نہ ہوگا؛ اس لئے کہ آسانی سے نکلنے کی وجہ سے وہ بال سر کا حصہ اور جز نہ ہوں گے۔

خلاصہ یہ کہ وہ وگ یا مصنوعی بال جو سرجری کے ذریعہ سر پر اس طرح ٹرانسپلانٹ کر دیئے جائیں کہ وہ سر سے جدا نہ ہو سکے تو اس کی حیثیت جسم کے مستقل عضو جیسی ہے، وضوء کرتے وقت اس پر مسح کر لینا کافی ہے، اور جو بال بآسانی لگائے اور اتارے جا سکتے ہوں، وہ ٹوپی اور عمامہ کے حکم میں ہونے چاہئے، وضوء میں اس کو اتار کر مسح کرنا اور غسل میں اس کو اتار کر سر کو دھونا ضروری ہونا چاہئے۔

(د) اس کے معیار و تعیین کے لئے کوئی خاص حد بندی مشکل ہے، البتہ امام شاطبیؒ نے کچھ ضابطے ذکر فرمائے ہیں۔

سوال:۴

(الف) قزع (سوال میں درج بالوں) کی صورت اختیار کرنے سے حدیث میں جس چیز سے منع کیا ہے، اسی کا ارتکاب ہوتا ہے، قدرتی اور طبعی طریقہ میں تغیر و تبدل بھی ہوتا ہے اور غیر مسلمین، کفار اور اعداء اسلام کے ساتھ مشابہت بھی ہوتی ہے، جبکہ یہ طریقہ ممنوع و مکروہ ہے۔

(ب) یہ بھی جواب میں درج مختلف وجوہات کی بناء پر کراہت سے خالی نہیں۔

(ج) بالوں پر ایسا رنگ لگایا ہے جو پانی کے بالوں تک پہنچنے میں مانع نہ ہو تو وضو، غسل، نماز درست ہے، اور اگر رنگ تہ دار ہے، جو پانی کے بالوں تک پہنچنے میں مانع ہے تو وضو اور غسل درست نہ ہوگا؛ اس لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوال نامہ:

تعزیر بالمال شریعت اسلامی کی روشنی میں

شریعت نے جرائم اور کوتاہیوں کے سدباب اور زجر و توبیخ کی غرض سے سزاؤں کا ایک مضبوط نظام بنایا ہے، جس کو دو حصوں میں رکھا ہے، ایک حدود جن کا متعین جرائم سے تعلق ہے، دوسرے تعزیر جس کا تعلق ہر اس ناپسندیدہ امر سے ہے جس میں تنبیہ و فہمائش کی ضرورت محسوس کی جائے، اب یہ بات کہ کن امور پر تعزیر کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلے میں راجح یہ ہے کہ ذمہ داران کی صوابدید پر موقوف ہے، خواہ سزا جسمانی تنبیہ کی شکل میں ہو یا زبانی فہمائش ہو۔

اس سلسلے میں قابل توجہ مسئلہ یہ ہے کہ ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں صرف حکومت ہی جسمانی تعزیر کر سکتی ہے۔ سماجی طور پر جرائم کو روکنے کے لئے ایسی تعزیر نافذ کرنا ممکن نہیں ہے، اور اگر ایسا کیا گیا تو یہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہوگا، جبکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ خاندانی زندگی میں بہت سے ایسے مراحل آتے ہیں جن میں زیادتی کرنے والے فریق کی سرزنش کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے، اگر ایسے جرائم پر کوئی روک ٹوک نہ ہو تو ایسا کرنے والوں کی حوصلہ افزائی ہوگی، اور اگر کوئی دوسرا فریق عدالت میں چلا گیا تو ایک طویل مقدمہ بازی کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جس میں مسلمانوں کے پیسے بھی ضائع ہوتے ہیں اور وقت بھی، نیز انصاف میں بھی تاخیر ہوتی ہے، اور بعض اوقات اس کی وجہ سے شریعت کی بدنامی کا راستہ بھی کھلتا ہے۔

اس پس منظر میں ضرورت محسوس کی جارہی ہے کہ تعزیر مالی کے مسئلے پر غور کیا

جائے اورغور کرتے ہوئے قرآن وحدیث کی تعلیمات، فقہاء کے اجتہادات اور موجودہ حالات کو پیش نظر رکھا جائے، لہذا اسی پس منظر میں چند سوالات پیش خدمت ہیں:

۱- تعزیر بالمال کا مفہوم کیا ہے؟ فقہاء کے یہاں کچھ اس قسم کی بات ملتی ہے کہ ''تعزیر بالمال'' ہے اور ایک تو'' تعزیر باخذ المال''، ان دونوں میں کیا فرق کیا گیا ہے؟ اور اس فرق کی وجہ سے صورت مسئلہ پر کیا اثر پڑے گا؟

۲- تعزیر بالمال کی بابت حنفیہ کا معروف مذہب کیا ہے؟

۳- تعزیر بالمال کی بابت حنفیہ میں کیا کسی کا قول جواز کا ہے اور اس کی کیا حیثیت ہے؟

۴- کیا فقہاء میں کسی کا فتوی اس قول کے موافق ہے؟

۵- ائمہ ثلاثہ یا مذاہب ثلاثہ کے فقہاء کے اقوال اس بابت کیا ہیں؟ کیا ان مذاہب میں اس بابت کچھ گنجائش منقول ہے؟

۶- ایسے حالات میں جبکہ جرائم و معاصی سے روکنے کے لئے وعظ اور زبانی فہمائش کافی نہ ہو اور جسمانی سزا کا بھی کوئی موقع نہ ہو تو کیا ضرورۃً جواز و گنجائش کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے؟ اس بنیاد پر کہ یہ مذہب کا قول ضعیف ہے اور دوسرے مذاہب میں بھی کچھ نہ کچھ جواز و گنجائش کی بات آتی ہے۔ اور ضرورت کے مواقع میں مذہب کے قول ضعیف اور مذہب غیر پر فتوی دینے اور عمل کرنے کے جائز ہونے پر اتفاق ہے۔

۷- آج کل تعلیمی اداروں میں طلباء کی مختلف کوتاہیوں اور غفلتوں پر روک لگانے کے لئے مالی جرمانہ کا عام رواج ہو چکا ہے اور اس کا نفع بھی محسوس کیا جاتا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

۸- تعلیمی اداروں کے علاوہ بھی بہت سے ادارے، نظم وضبط کو درست رکھنے کے لئے مالی جرمانہ کا نظام بناتے ہیں، مثلا ہاؤزنگ سوسائٹیاں وغیرہ؛ تا کہ لوگ

مقررہ وقت پر طے شدہ مطلوبہ رقم ادا کر دیا کریں۔ اس کا کیا حکم ہے؟

۹- برادریاں اور خاندانی پنچایتیں نیز کاروباری انجمنیں بھی دباؤ اور اصلاح کی غرض سے اس قسم کا نظام بناتی ہیں، تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

۱۰- طلاق کے بارے میں جو افراط وتفریط پائی جاتی ہے اور سب سے بڑی خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں، ان کو قابو میں کرنے کے لئے ضرورت محسوس کی جا رہی ہے کہ طلاق کی جن صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک متعہ واجب نہیں ہے؛ بلکہ صرف مستحب ہے۔ ایسی صورتوں میں متعہ کو واجب قرار دیا جائے اور اس کی ایک معمولی حد مقرر کی جائے، یا یہ کہ طے شدہ مہر کے علاوہ مزید نصف مہر لازم کیا جائے۔

۱۱- مزید نصف مہر یا متعہ کو لازم کرنے کے لئے کیا ایسا کیا جا سکتا ہے کہ نکاح کے وقت اور نکاح نامہ میں آدمی کو اس کا پابند بنا دیا جائے کہ اگر بجا طور پر طلاق دی گئی یا تین طلاق ایک ساتھ دی گئی تو متعہ کے طور پر یا مزید نصف مہر کی حیثیت سے زائد رقم دینی ہوگی؟

❖❖❖❖❖❖❖❖

جواب:

تعزیر بالمال شریعت اسلامی کی روشنی میں

الحمدللہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی رسولہ الکریم امابعد!

اسلامی نقطۂ نظر سے جرائم وہ ممنوعات شرعیہ ہیں جن کے ارتکاب سے اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو باز رہنے کا حکم دیا ہے، اور ان میں سے بعض کے ارتکاب پر حد جاری کی جاتی ہے اور بعض کے ارتکاب پر تعزیر دی جاتی ہے، اور بعض کے ارتکاب پر قصاص لیا جاتا ہے۔

حد اس سزا کو کہا جاتا ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ کے نص شرعی کے ذریعہ محدود و متعین کردی گئی ہو، اور بعض فقہاء کے نزدیک قصاص کی بھی تمام اقسام ''حد'' میں داخل ہیں، کیونکہ قصاص کی سزا بھی متعین ہے، اگرچہ حدود کا اطلاق عموماً ایسے مقامات پر کیا جاتا ہے جو حقوق اللہ شمار ہوتے ہیں، جیسا کہ حد زنا، حد سرقہ، حد قذف وغیرہ، اسی لئے اسلامی قانون عقوبات میں حد کا لفظ متعین طور پر قصاص کے ماسوا ان مقرر و متعین سزاؤں پر بولا جاتا ہے جو زنا، سرقہ، قذف وغیرہ کے جرائم کے خلاف قرآن کریم اور رسول اکرم ﷺ کی جانب سے مقرر و متعین ہیں، بدائع میں ہے:

الحد في اللغة: عبارة عن المنع۔۔۔۔۔وفي الشرع: عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقًا لله تعالى بخلاف التعزير فانه ليس بمقدر، قد يكون بالضرب وقد يكون بالحبس وقد يكون بغيرهما وبخلاف القصاص فانه وان كان عقوبة مقدرة لكنه يجب حقا للعبد حتى يجرى فيه العفو والصلح. (بدائع الصنائع: ۵/۴۸۶، ط:زکریا)

حد اور قصاص کے برخلاف تعزیر کا لفظ ان سزاؤں پر بولا جاتا ہے جو غیر متعین

ہوں اور قاضی ان کا حکم اپنی صواب دید سے دے، جیسا کہ مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا، اسی طرح شامی میں ہے:

الحد لغة: المنع وشرعاً: عقوبة مقدرة وجبت حقًّا لله تعالى زجراً فلا تجوز الشفاعة فيه بعد الوصول للحاكم۔۔۔۔۔فلا تعزير حد لعدم تقديره ولا قصاص حد لانه حق المولى. (الدر المختار: ۴-۳/۶، ط:زکریا)

تعزیر کا تعین اور نفاذ معاشرے کے حالات، جرم کی نوعیت اور اس کے اثرات کو سامنے رکھتے ہوئے حاکم وقت یا قاضی کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ جو تعزیر بھی مناسب سمجھے دے سکتا ہے، لیکن آج کل اسلامی حکومت اور اسلامی قانون حدود و تعزیرات کے فقدان کی وجہ سے جسمانی تعزیر نہ صرف ہندوستان بلکہ اکثر مسلم ممالک میں بھی پیچیدہ اور دشوار ہوگئی ہے، اسی لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ مسلمانوں کی مقامی انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں منکرات اور فواحش کے سد باب کے لئے کھڑی ہوتی ہیں اور جرمانے وغیرہ مقرر کرتی ہیں اور اس کے خوش گوار نتائج بھی سامنے آتے ہیں، ان کے لئے اس سرزنش کے علاوہ کوئی دوسری شکل عملاً ممکن بھی نہیں، کیونکہ جسمانی تعزیر حکومت ہی کر سکتی ہے، اس کے علاوہ اگر کوئی اسکو نافذ کرنا چاہے تو یہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مرادف ہوگا، یوں بھی عملاً اس زمانہ میں مالی تعزیر کی کثرت ہوگئی ہے، ریلوے، بس، ٹریفک میں کثرت سے اسکا تعامل ہے۔

اس پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کی جانب سے چند سوالات موصول ہوئے ہیں لہذا قرآن وحدیث کی تعلیمات، فقہاء کے اجتہادات اور موجودہ حالات کو پیش نظر رکھ کر ان سوالات کے جوابات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱)

تعزیر بالمال کا ظاہری مفہوم تو یہ ہے کہ حکومت کسی جرم پر مجرم سے مالی جرمانہ وصول کرے اور اس کو بیت المال یا سرکاری خزانہ میں جمع کردیا جائے، پھر اس کو رفاہ

عام کے کاموں میں خرچ کیا جائے، جیسا کہ آج کل ریلوے، بس، ٹریفک کے قانون کو توڑنے پر جرمانہ وصول کیا جاتا ہے۔

لیکن فقہاء کرام کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعزیر بالمال چار طریقہ پر کی جاسکتی ہے: اخذ مال، اتلاف، تغییر اور تملیک کے ذریعہ۔

تعزیر بالمال کے اقسام:

تعزیر بالمال مال کو روک لینے یا تلف کردینے یا اس کی شکل تبدیل کردینے یا غیر کو اس کا مالک بنادینے سے ہوتی ہے۔

(الف) تعزیر باخذ المال (مال کو اس کے مالک سے روک دینا):

وہ یہ ہے کہ قاضی مجرم کے مال میں سے کچھ کو زجر کے طور پر کچھ دن تک کے لئے لے لے، پھر جب اس کی توبہ ظاہر ہوجائے تو اسے واپس کردے، اور اس کا مطلب اسے بیت المال کے لئے لینا نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شخص کے مال کو کسی ایسے شرعی سبب کے بغیر لینا جائز نہیں ہے جو اس کا متقاضی ہو، اور اس کی تشریح ابویحییٰ خوارزمی نے بھی اسی طرح کی ہے اور اس کی نظیر باغیوں کے گھوڑوں اور ہتھیاروں میں کیا جانے والا عمل ہے، اس لئے کہ انہیں ایک مدت تک روکے رکھا جاتا ہے اور جب وہ توبہ کرلیتے ہیں تو ان کو واپس کردیا جاتا ہے، اور امام ظہیر الدین تمرتاشی خوارزمی نے اس رائے کی تصویب کی ہے۔

رہی وہ صورت جب اس کی توبہ سے مایوسی ہوجائے تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ اس مال کو جس میں مصلحت دیکھے اس میں صرف کرے۔

افاد فی البزازیة ان معنی التعزیر باخذ المال علی القول به امساک شیئ من ماله عنه مدة لینزجر ثم یعیده الحاکم الیه لا ان یاخذه الحاکم لنفسه او لبیت المال کما یتوهم الظلمة. (البحر الرائق: ۵/۴۴، ط: دار المعرفه، بیروت)

وفی المجتبی لم یذکر کیفیة الاخذ وأری ان یأخذها فیمسکها فان أیس

من توبته یصرفها إلی مایری. (ایضاً) و (شامی: ۶/۱۰۶، ط: زکریا)

(ب) اِتلاف:

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: اعیان اور صفات میں سے جو منکر (برائی کی چیزیں) ہوں ان کے محل کو ان کی تبعیت میں تلف کردینا جائز ہے، چنانچہ بتوں کی تصویریں منکر ہیں، لہٰذا اس کی اصل کا تلف کرنا جائز ہوگا اور اکثر فقہاء کے نزدیک آلاتِ لہو کا تلف کرنا جائز ہے، امام مالکؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور امام احمدؒ سے دو روایتوں میں مشہور روایت یہی ہے، اور اسی قبیل سے شراب کے ظروف بھی ہیں، ان کا توڑنا اور جلادینا جائز ہے، اور جس جگہ شراب بیچی جارہی ہو اس کا جلادینا جائز ہے، اور اس کے لئے شراب کی دکان جلانے سے متعلق حضرت عمرؓ کے فعل سے نیز جس بستی میں شراب بیچی جارہی تھی اس کے جلانے کے بارے میں حضرت علیؓ کے فیصلہ سے استدلال کیا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ فروخت کی جگہ ظروف کی طرح ہے، فرمایا: امام احمد اور امام مالک وغیرہ کے مذہب میں قول مشہور یہی ہے، اسی قبیل سے حضرت عمر کا فروخت کے لئے پانی کی ملاوٹ کئے ہوئے دودھ کا بہادینا ہے، اور اسی میں سے وہ بھی ہے جس کی بعض فقہاء رائے رکھتے ہیں، یعنی مصنوعات میں غیر خالص کو تلف کردیئے جانے کا جواز، جیسے گھٹیا بنائی والے کپڑوں میں ان کو پھاڑ کر اور جلا کر، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے عبداللہ بن عمرؓ کا اپنے عصفر سے رنگے ہوئے کپڑوں کو جلاڈالنا۔

(ج) تغییر (تبدیلی کردینا):

تبدیلی کرکے تعزیر کرنے کی صورتوں میں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلمانوں کے درمیان جائز سانچوں جیسے دراہم ودینار کے توڑنے سے ممانعت ہے، الا یہ کہ ان سے کوئی حرج ہو، چنانچہ اگر ایسا ہو تو ان کو توڑدیا جائے گا، اور اس تصویر کے سلسلہ میں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں تھی، اور اس پردہ کہ سلسلہ میں جس میں تصاویر تھیں، رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویر کا سر کاٹ دیا اور وہ درخت کی طرح ہوگئی، اور پردہ کو کاٹ کر دوڈال دیئے جانے والے تکیے کی صورت میں بدل لیا جنہیں روندا جاتا ہے۔

اور اسی میں سے لہو کے آلات کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا اور بنائی ہوئی تصاویر کا تبدیل کردینا بھی ہے۔

(د) تملیک (مالک بنا دینا):

تملیک کے ذریعہ تعزیر کی صورتوں میں سے اس شخص کے بارے میں جس نے درخت میں لٹکے ہوئے پھل کو اسے کھلیان میں لے جانے سے پہلے چرالیا تھا، سزا کے کوڑے لگانے اور جو کچھ لیا تھا اس کا دُگنا تاوان دینے اور اس شخص کے متعلق جس نے باڑے میں جانے سے پہلے مویشی چرالئے تھے، سزا کے کوڑے لگانے اور دُگنا تاوان دینے کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہے، نیز گم شدہ کو چھپادینے والے پر تاوان دُگنا کردینے کا حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے، علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، ان میں امام احمد وغیرہ ہیں اور اسی میں حضرت عمرؓ کا اعرابی کی اس اونٹنی کا تاوان دگنا کردینا ہے جس کو بھوکے غلاموں نے لے لیا تھا، کیونکہ آپ نے ان کے آقا پر تاوان دُگنا کردیا تھا، اور قطع ید کو ختم کردیا تھا۔

تقسيم العقوبات المالية في رأي ابن تيمية إلى ثلاثة أقسام: الإتلاف، والتغيير، والتمليک۔

(۱) الإتلاف: هو إتلاف محل المنكرات من الأعيان والصفات تبعاً لها، مثل إتلاف مادة الأصنام، بتكسيرها وتحريقها، وتحطيم آلات الملاهي عند أكثر الفقهاء، وتكسير وتحريق أوعية الخمر، وتحريق الحانوت الذي يباع فيه الخمر، على المشهور في مذهب أحمد ومالک وغيرها، عملاً بما فعله عمر من تحريق حانوت خمار، وبما فعله علي من تحريق قرية كما يباع فيها الخمر؛ لأن

مكان البيع مثل الأوعية.

ومثل إراقة عمر اللبن المخلوط بالماء للبيع، وبه أفتى طائفة من الفقهاء ـ ومثله إتلاف المغشوشات في الصناعات كالثياب الرديئة النسج.

(۲) التغيير: قد تقتصر العقوبة المالية على تغيير الشيئ، مثل نهي النبي ﷺ عن كسر العملة الجائزة بين المسلمين، كالدراهم والدنانير، إلا إذا كان بها بأس، فإذا كان بها بأس كسرت.

ومثل فعل النبي ﷺ في التمثال الذي كان في بيته، والستر الذي به تماثيل، إذ أمر بقطع رأس التمثال فصار كهيئة الشجرة، وبقطع الستر، فصار وسادتين يوطآن.

(۳) التمليك: مثل ما روى أبو داود وغيره من أهل السنن عن النبي ﷺ في من سرق من الثمر المعلق، قبل أن يؤويه إلى الجرين، أن عليه جلدات نكال، وغرمه مرتين۔ وفيمن سرق من الماشية قبل أن تؤوي إلى المراح أن عليه جلدات نكال، وغرمه مرتين، وكذلك قضاء عمر بن الخطاب في الضالة المكتومة: أن يضعف غرمها على كاتمها، وقال بهذا طائفة من العلماء مثل احمد وغيره.

وأضعف عمر وغيره الغرم في ناقط اعرابیّ ممالک جياع، اضعف الغرم على سيّدهم ودرأ عنه القطع. (موسوعة الفقه الإسلامي: ١٩٠-١٩١/٦، ط: دار الفكر، دمشق)

لہذا تعزیر بالمال اور باخذ المال کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، تعزیر بالمال عام ہے اور باخذ المال اس کی فرع ہے، تعزیر بالمال کے عام مفہوم میں یہ چاروں قسمیں داخل ہیں اور تعزیر باخذ المال خاص ہے اور ہماری بحث تعزیر باخذ المال ہی سے ہے، اس لئے آگے اسی کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں:

جواب نمبر: (۲)

تعزیر بالمال سے متعلق حنفیہ کا معروف مذہب یہ ہی ہے کہ مال لے کر تعزیر جائز نہیں ہے، بحر الرائق میں ہے:

والحاصل ان المذهب عدم التعزير بأخذ المال. (البحر: ۵/۴۴، ط: دار المعرفة، بيروت) (شامی: ۶/۱۰۵، ط: زکریا) (فتح القدیر: ۵/۳۳۰، ط: زکریا)

اس لئے کہ یہ کسی سبب شرعی کے بغیر ایک مسلمان کا مال لے لینا ہے جو جائز نہیں ہے۔

اذ لا يجوز لاحد من المسلمين اخذ مال احد بغير سبب شرعي. (شامی: ۶/۱۰۶، ط: زکریا) (البحر: ۵/۴۴)

اس لئے کہ کسی مسلمان کا مال یا تو اس کی خوشی اور رضامندی سے لیا جاسکتا ہے یا پھر اس وقت جب کہ کوئی حق اس کے ذمہ ہو، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ’’**لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل۔**‘‘ (بقرة: ۱۸۸)

اور تعزیر مالی میں نہ اس شخص کی رضامندی کو کوئی دخل ہے، اور نہ کوئی دلیل شرعی موجود ہے۔

جواب نمبر: (۳)

حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ نے تعزیر باخذ المال کی اجازت دی ہے،

وقد قيل روى عن ابى يوسف ان التعزير من السلطان بأخذ المال جائز كذافى الظهيرية. (البحر: ۵/۴۴، ط: دار المعرفة: بيروت)

شامی میں ہے:

قال في الفتح وعن ابى يوسف يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال وعندهما وباقى الأئمة لا يجوز ومثله فى المعراج وظاهره ان ذلك رواية ضعيفة عن ابي يوسف. (ردالمحتار: ۶/۱۰۶، ط: زکریا)

علامہ شامی کی عبارت سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ضعیف

ہے، ورنہ تو احناف کا معروف مذہب عدم جواز کا ہی ہے، اسی وجہ سے علامہ شامی آگے فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق فتوی نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ اس سے ظلم کا دروازہ کھل جائیگا، اور حاکم ناحق بھی لوگوں سے تعزیر کے نام پر مال لینا شروع کردیں گے۔

قال فى الشرنبلالية: ولا يفتى بهذا لما فيه من تسليط الظلمة على اخذ مال الناس فيأكلونه اهـ۔ ومثله فى شرح الوهبانية عن ابن وهبان۔ اور آگے فرماتے ہیں: **والحاصل ان المذهب عدم التعزير بأخذ المال.** (ایضا) (البحر: ۵/۴۴)

لہذا مفتی بہ قول تو یہ ہی ہے کہ تعزیر مالی جائز نہیں ہے۔

جواب نمبر: (۴)

فقہاء حنفیہ میں سے صاحب خلاصۃ الفتاوی شیخ طاہر بن عبدالرشید بخاریؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی موافقت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اور حاکم مناسب سمجھے تو وہ تعزیر باخذ المال کرسکتا ہے، جیسے کوئی شخص نماز کی جماعت میں شریک نہ ہو تو مال لے کر اس کی تعزیر جائز ہے۔ **قال المصنف** عليه الرحمة **وسمعت من ثقة ان التعزير بأخذ المال ان رأى القاضى او الوالى جاز، ومن جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال.** (خلاصۃ الفتاوی: ۴/۴۴۴، ط: المکتبۃ الاشرفیہ، دیوبند)

علامہ ابن نجیم مصریؒ صاحب بحر الرائق نے بھی اس قول کو نقل کیا ہے؛ لیکن آگے وہ بھی لکھتے ہیں: **والحاصل ان المذهب عدم التعزير بأخذ المال.** (البحر: ۵/۴۴)

اسی طرح قضاء کے موضوع پر ایک کتاب ’’معین الحکام‘‘ کے فاضل مصنف قاضی علاء الدین طرابلسیؒ حنفی بھی اسی کے قائل ہیں، جس کو سید سابق نے فقہ السنہ میں نقل کیا ہے:

قال صاحب معين الحكام: ومن قال: ان العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً وليس بسهل دعوى نسخها والمدعون

للنسخ لیس معهم سنة و لا اجماع یصحح دعواهم. (فقه السنة: ۲/۳۹۵، ط: المکتبة العصریة، بیروت، معین الحکام: ۱۹۵، ط:دار الفکر)

(جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ مالی سزا منسوخ ہے، انہوں نے ائمہ کے مذاہب کی بناء پر روایت اور استدلال دونوں اعتبار سے غلطی کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس کے منسوخ ہونے کا دعوی کرنا آسان نہیں ہے، جو لوگ نسخ کا دعوی کرتے ہیں ان کے پاس نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے جو ان کے دعوی کو صحیح قرار دے)

جواب نمبر: (۵)

ائمہ ثلاثہ کا بھی راجح مذہب تو تعزیر مالی کے عدم جواز کا ہی ہے۔ **وعندهما وباقی الأئمة لایجوز.** (شامی: ۶/۱۰۶، ط: زکریا)

لیکن بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ جواز کے قائل ہیں، اسی طرح امام احمد اور امام شافعی رحمہم اللہ کا بھی ایک قول جواز کا ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیم نے اس کو نقل کیا ہے۔

واثبت ابن تیمیة وتلمیذه ابن القیم ان التعزیر بالعقوبات المالیة مشروع فی مواضع مخصوصة فی مذهب احمد واحد قولی الشافعی. (ایضاً)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

وقد اختلف فیه الفقهاء:

هل حکمه منسوخ او ثابت۔ والصواب انه یختلف باختلاف المصالح ویُرجَع فیه إلی اجتهاد الائمة فی کل زمان ومکان بحسب المصلحة اذ لا دلیل علی النسخ وقد فعله الخلفاء الراشدون ومن بعدهم من الأئمة. (اعلام الموقعین: ۲/۸۶، ط: دار احیاء التراث، بیروت)

ان دونوں حضرات نے اس کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فیصلوں سے استدلال کیا ہے، جیسے حرم مدینہ میں شکار کرنے والے شخص کے سلب (مذبوحہ جانور کی

کھال، پائے اور آنتیں) کو اس کو پکڑنے والے شخص کے لئے آپ کا مباح کر دینا، اور آپ کا شراب کے مٹکوں کو توڑنے اور اس کے برتنوں کو چاک کرنے کا حکم دینا، اور آپ کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو عصفر سے رنگے ہوئے دونوں کپڑوں کے جلاڈالنے کا حکم دینا اور جو غیر حرز (غیر محفوظ) سے چوری کرے اور پھل اور کھجور کے شگوفہ میں سے ایسی چیز چوری کرے جس میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے اور گم شدہ کو چھپائے اس پر آپ کا تاوان دُگنا کر دینا۔

اور انہیں میں خلفاء راشدین کے بھی فیصلے ہیں جیسے حضرت عمر اور حضرت علیؓ کا اس گھر کو جلاڈالنے کا حکم دینا جس میں شراب بیچی جارہی تھی، اور مانع زکاۃ کا نصف مال لے لینا، اور حضرت عمرؓ کا حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے اس قصر کو جلانے کا حکم دینا جس کو انہوں نے لوگوں سے چھپے رہنے کے مقصد سے تعمیر کرایا تھا، اور اس حکم کا نفاذ حضرت محمد بن مسلمہؓ نے کیا تھا۔

وأثبت ابن تیمیة وتلمیذه ابن القیم أن التعزیر بالعقوبات المالیة مشروع فی مواضع مخصوصة.

کما دلت علیه سنة رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مثل أمره بمضاعفة غرم ما لا قطع فیه، من الثمر المعلّق والکثر (جمّار النخل)، وأخذه شطر مال مانع الزکاة، غرمة من غُرمات الرب تبارك وتعالی، ومثل تحریق عمر وعلي رضی اللہ عنہ المکان الذی یباع فیه الخمر، ونحوه کثیر. (موسوعة الفقه الإسلامی: ۶/۱۸۹، ط: دار الفکر، دمشق)

عن سعد رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال: "من أخذتموه یقطع من الشجر شیئاً یعني شجر حرم المدینة فلکم سلبه لا یعضد شجرها ولا یقطع"۔ قال: فرأی سعد رضی اللہ عنہ غلماناً یقطعون فأخذ متاعهم فانتهوا إلی موالیهم فأخبروهم أن سعدًا رضی اللہ عنہ فعل کذا وکذا، فأتوه فقالوا: یا أبا إسحاق أن غلمانک أو موالیک أخذوا متاع غلماننا، قال: بل أنا أخذته، سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، یقول: "من أخذتموه یقطع من شجر الحرم فلکم سلبه" ولکن سلوني من مالي ما شئتم. (رواه بیهقي فی سننه

الکبریٰ: ۱۹۹/۵، باب ماورد فی سلب من قطع من شجر حرم المدینة، ط: بیروت)

فقہ السنہ میں ہے: **ویجوز التعزیر بأخذ المال وهو مذهب ابی یوسف وبه قال مالك.** (فقه السنه: ۳۹۵/۲، ط: المکتبة العصریة، بیروت)

جواب نمبر: (۶)

ایسے حالات میں جب کہ جرائم اور معاصی سے روکنے کے لئے وعظ اور زبانی فہمائیش کافی نہ ہو اور جسمانی سزا کا بھی موقع نہ ہو تب بھی تعزیر مالی کے جواز پر فتوی نہیں دینا چاہئے۔ اس لئے کہ اس صورت میں ظالم بادشاہ لوگوں سے ناحق بھی تعزیر کے نام پر ان کا مال لینا شروع کر دیں گے، جیسا کہ علامہ شامی کی عبارت پیچھے گذر چکی۔ **ولا یفتی بهذا لما فیه من تسلیط الظلمة علی اخذ مال الناس فیأکلونه۔ الخ۔** (رد المحتار: ۱۰۶/۶، ط: زکریا)

اور امام ابو یوسفؒ نے جو تعزیر بالمال کی اجازت دی ہے اس کی بھی توضیح یہ کی گئی ہے کہ جرمانہ محض وقتی طور پر از راہ دھمکی لیا جائیگا، نہ سلطان لیگا، نہ بیت المال میں جمع کرے گا، بلکہ ایک مدت کے بعد واپس کر دیگا۔

وفی البحر حیث قال: وافاد فی البزازیة ان معنی التعزیر بأخذ المال علی القول به امساك شیئ من ماله عند مدة لینزجر ثم یعیده الحاکم الیه، لا ان یأخذه الحاکم لنفسه او لبیت المال کما یتوهمه الظلمه. (ایضًا)

لہذا امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق بھی آج کل جو تعزیر مالی کا رواج ہے اس طرح لینا جائز نہ ہونا چاہئے، کیونکہ آج کل مال لے کر واپس نہیں کیا جاتا، اور اس صورت میں رشوت خوری کا بھی خطرہ ہے جیسا کہ ہمارے ملک میں اس کا عام رواج ہوتا جارہا ہے، کہ تعزیر مالی کے مقابلہ میں کم مال پر معاملہ رفع دفع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اسی وجہ سے اکثر فقہاء کا کہنا ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے، جیسا کہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ امداد الفتاوی میں تحریر فرماتے ہیں:

’’علامہ شامی نے حاشیہ درمختار کی جلد ثالث، باب التعزیر میں تصریح کی ہے کہ صرف امام ابو یوسفؒ سے جرمانہ کے جواز کی روایت منقول ہے اور وہ بھی ضعیف، باقی اور علماء اور ائمہ کے نزدیک جائز نہیں اور جب روایت ضعیف ہے، قابل عمل نہیں ہوسکتی، اس کے علاوہ اُس روایت میں بھی صرف صاحب سلطنت یا سلطنت کو اجازت ہے، زمیندار بحیثیت زمینداری حاکم نہیں ہے، اس میں اور کاشتکار یا رعایا میں تعلق اجارہ واستیجار کا ہے اور پھر حاکم کے لیے بھی اس لیے جواز کا فتویٰ دینے کو منع کیا گیا کہ لوگوں کو ظلم کرنے کا بہانہ ہاتھ آجائے گا، عبارت علامہ کی یہ ہے:

قال فی الفتح وعن ابی یوسف علیه الرحمة یجوز التعزیر للسلطان باخذ المال وعندهما وباقی الأئمة لا یجوز ومثله فی المعراج وظاهره ان ذلك روایة ضعیفة عن ابی یوسف علیه الرحمة قال فی الشرنبلالیة ولا یفتی بهذا لما فیه من تسلیط الظلمة علی اخذ مال الناس فیاکلونه.

اور آگے چل کر علامہ نے نقل کیا ہے کہ سلطان کو بھی صرف خزانہ کے عملہ کے جرمانہ کی اجازت ہے اور وہ بھی اس شرط سے کہ ملکی خزانہ میں داخل کردے اُس مقام کی عبارت یہ ہے:

وسیذکر الشارح فی الکفالة من الطرسوسی ان مصادرة السلطان لأرباب الاموال لایجوز الا لعمال بیت المال ای اذا کان یردها لبیت المال.

غرض اول تو سارے ائمہ عدم جواز کی طرف گئے ہیں، پھر ابو یوسفؒ سے بھی روایت ضعیف اور پھر وہ بھی خاص سلطان کے ساتھ اور اُس میں بھی تخصیص عاملین خزانہ کی پھر اُس میں شرط ادخال خزانہ کی، پس اس وقت رؤسا، وامراء میں جس جرمانہ کا رواج ہے یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ (امداد الفتاوی: ۵۴۴/۲، ط: زکریا)

لیکن بعض متأخرین حنفیہ نے تعزیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے، جیسے کہ مفتی تقی صاحب دامت برکاتہم العالیہ، تقریر ترمذی جلد دوم میں تحریر فرماتے ہیں: لیکن تعزیر

بالمال کے عدم جواز پر بھی کوئی صریح دلیل مجھے نہیں ملی، عام طور سے فقہاء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **لا یحل مال امرأ مسلم إلا بطیب نفسه منه**. (مسند أحمد: ۵/۷۵ ۱، رقم الحدیث: ۲۰۵۷۳)

یعنی کسی مسلمان کا مال اس کی طیب نفس کے بغیر حلال نہیں، لیکن یہ استدلال کمزور ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں اس مسلمان کا ذکر ہے جو کسی گناہ اور جرم کا مرتکب نہ ہو، لیکن اگر کوئی مسلمان کسی جرم کا مرتکب ہوا ہوتو اس پر جس طرح جسمانی سزا عائد کی جاسکتی ہے، اسی طرح مالی سزا بھی عائد کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ مسلمان کا مال تو طیب نفس سے حلال ہو جاتا ہے، لیکن جان تو طیب سے بھی حلال نہیں ہوتی، لہذا جب کسی مسلمان نے کوئی جرم کیا ہے اور پھر سزا کے طور پر اس کی جان کو کوئی نقصان پہونچایا جارہا ہے تو یہ سب کے نزدیک جائز ہے، تو پھر مال جو طیب نفس سے حلال ہوجاتا ہے، وہ جرم کے ارتکاب کی صورت میں بطریق اولی جائز ہوجانا چاہئے، چنانچہ بعض متأخرین فقہاء حنفیہ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ تعزیر بالمال جائز ہے۔ (درس ترمذی: ۵/۱۱۹، ط: فیصل، دیوبند)

اسی طرح حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت فیوضہم ''قاموس الفقہ'' میں تحریر فرماتے ہیں:

اس وقت اسلام کے قانون قانون حدود وتعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل جو سماجی طور پر حل کئے جاتے ہیں اور چھوٹی چھوٹی وحدتیں بعض منکرات کا مقابلہ کررہی ہیں، ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ مالی جرمانہ کے ذریعہ وہ ان جرائم کی روک تھام کی سعی کریں، یوں بھی عملاً اس زمانہ میں مالی تعزیر کی بڑی کثرت ہوگئی ہے، راقم الحروف کا رجحان ہے کہ اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔ (قاموس الفقہ: ۲/۹۷ ۴، ط: نعیمیہ، دیوبند)

مولانا نے ''جدید فقہی مسائل'' میں بھی چند دلائل پیش فرمائے ہیں، ملاحظہ

فرمائیں:

(۱) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے گا، اس کے لئے اجر ہے، اور جو مال کی زکوۃ ادا ء نہ کریگا، تو میں زکوۃ بھی لوں گا اور اس کے مال میں سے کچھ حصہ بھی بطور تاوان لوں گا، جو میرے پروردگار کی جانب سے ہوگا، البتہ اس میں سے کچھ میری آل کے لئے حلال نہیں ہوگا۔

عن بهز بن حكيم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: في كل سائمة ابل، في اربعين بنت لبون، لا يفرق ابل عن حسابها. من اعطاها موتجرًا، قال ابن العلاء: مؤتجراً بها فله اجرها ومن منعها فانا آخذها وشطر ماله غرمة من غرمات ربنا عزوجل ليس لآل محمد منها شيئ. (رواه ابوداود: ۱/۲۲۱، باب في زكوة السائمة، وكذا رواه النسائي في باب عقوبة مانع الزكوة: ۱/۳۳۵)

(۲) عبدالرحمن بن حاطب ابن بلتعہ کے غلاموں نے ایک اونٹ چرا کر ذبح کردیا، جس کا چمڑا اور سر ان کے پاس پایا گیا، لوگ حضرت عمرؓ کے پاس معاملہ لائے، آپ نے پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر تھوڑی دیر سوچ کر غلاموں کو طلب فرمایا اور عبدالرحمنؓ سے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ تم ان سے کام بھی لیتے ہو اور ان کو بھوکا بھی رکھتے ہو اور بدسلوکی کرتے ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کوئی حرام چیز بھی پالیں تو ان کے حق میں حلال ہوجائے، پھر اونٹ والے سے دریافت کیا کہ تم اونٹ کتنی قیمت میں دے سکتے تھے؟ اس نے کہا چارسو درہم میں، حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمنؓ سے فرمایا: تاوان کے ساتھ آٹھ سو روپئے ادا کرو۔

عن يحيى بن عبدالرحمن بن حاطب ان غلمة لابيه عبدالرحمن بن حاطب سرقوا بعيراً فانتحروه...... قم فاغرم لهم ثمان مائة درهم وفي رواية لاغرمنك غرماً يشق عليك فاغرمه مثلي قيمتها. (المصنف لعبدالرزاق: ۹/۲۳۹ ۱۰، رقم: ۱۸۹۷۸، ط: المجلس العلمي، بيروت) (المغني: ۵/۷ ۹۵، ط: مكتبه ابن تيميه، القاهره)

یہ روایت اور اثر تاوان کے باب میں بالکل صریح ہے، اور اس سے یہ بھی

معلوم ہوتا ہے کہ تاوان وصول کرکے دوبارہ واپس بھی نہیں کیا جائے گا۔(جدید فقہی مسائل :۳/۲۴۶، ط:نعیمیہ، دیوبند)

مولانا آگے چل کر فرماتے ہیں: اس لئے اگر موجودہ زمانہ میں اور بالخصوص ہندوستان کے خصوصی حالات میں اس کو قبول کرلیا جائے تو امید ہے کہ بہت سے منکرات کے سد باب میں اس سے مدد ملے گی اور اس سے فائدہ ہوگا۔(ایضا:۲۴۸)

حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی اپنی کتاب ''اصول فقہ'' میں فرماتے ہیں:

امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ اسے ناجائز کہتے ہیں، طرفین کے بر خلاف امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ مصلحت متقاضی ہوتو جائز ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔راقم الحروف کے خیال میں امام ابو یوسف اور جو فقہاء مالی جرمانہ یا اتلاف کے ذریعہ تعزیر کے قائل ہیں ان کی رائے قابل ترجیح ہے، جیسا کہ حدیث وآثار میں ان کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔(اسلامی فقہ:۳/۲۸۰، تعزیراتی جرائم، ط: تاج کمپنی، دہلی)

اور آگے فرماتے ہیں: جن فقہاء نے اس کو ناجائز کہا، اس کی وجہ انہوں نے حکام کے ظلم کو قرار دیا ہے، تو انہوں نے یہ رائے مصلحت کی بنیاد پر دی ہے، اگر ظلم کا پہلو نہ رہے تو ان کی رائے بھی یہی ہوگی۔ (ایضا:۳/۲۸۱)

جواب نمبر:(۷)

تعلیمی اداروں میں طلبہ کی مختلف کوتاہیوں پر روک لگانے کے لئے جو مالی جرمانہ لیا جاتا ہے وہ طرفین کے مذہب کے مطابق جائز نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کیا جائے تب بھی لینا تو جائز ہوگا، لیکن جب طالب علم ان کوتاہیوں اور غفلتوں سے باز آجائے تو اس کو واپس کرنا ضروری ہوگا، ماضی قریب کے مفتیان کرام نے بھی اس کی اجازت نہیں دی ہے، جیسے حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب ''کفایت المفتی'' میں تحریر فرماتے ہیں:

مالی جرمانہ ناجائز ہے اور امام ابو یوسفؒ سے جو تعزیر بالمال کے جواز کی روایت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کچھ مدت کے لئے اس کا مال روک لیا جائے اور جب انزجار کی امید ہو جائے تو اس کا مال واپس کردیا جائے۔(کفایت المفتی:۲/۱۸۶، ط:زکریا)

مفتی محمود الحسن صاحبؒ فتاوی محمودیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

مالی جرمانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں، منسوخ ہے، اگر لیا ہو تو اس کی واپسی لازم ہے، انسداد جرائم کے لئے ارشاد، تذکیر، تزکیۂ باطن کی ضرورت ہے، تاکہ دل میں خوف ووحشت پیدا ہو، جنت ودوزخ کا استحضار، قبر، قیامت، حشر، حساب، کتاب، خدائے قہار کی عظمت اور اس کے انعامات کا مراقبہ لازم ہے، تاکہ اعمال صالحہ اور اخلاق فاضلہ کی رغبت ہو، ورنہ محض سختی سے اصلاح نہیں ہوتی، اگر ہوتی ہے تو عارضی ہوتی ہے۔(فتاوی محمودیہ:۱۴/۱۴۰، ط:ڈابھیل)

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نوراللہ مرقدہ بھی تحریر فرماتے ہیں:

تعزیر مالی یعنی جرمانہ تو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں اور حدیث: ''**لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيب نفسه منه**'' اس کی مؤید بھی ہے، پس جرمانہ کے طور پر تو یہ لینا درست نہ ہوگا، البتہ اس کا اور طریقہ ہوسکتا ہے، وہ یہ کہ اس غیر حاضری پر اس طالب علم کو خارج قرار دیا جائے، غیر حاضری کی سزا تو یہ ہو، اور آئندہ کو داخل کرنا بذمہ مدرسہ واجب تو ہے نہیں، مباح ہے اور مباح میں جو کہ متقوم ہو مال کی شرط لگانا جائز ہے، لہذا یہاں مدرسہ کے مکان سے انتفاع، مدرسین سے تعلیم یہ سب امور ایسے ہیں جن پر متولی کو اجرت لینا جائز ہے پس اس اجرت میں وہ پیسے لے لئے جائے اور اس تقریر کی تصریح بھی کردی جایا کرے تاکہ عقد مبہم نہ رہے۔(امداد الفتاوی: ۲/ ۵۴۳، ط: زکریا)

لہذا تعلیمی اداروں میں بھی مالی جرمانہ لینا جائز نہ ہونا چاہئے، اس کی جگہ حضرت تھانویؒ نے جو حیلہ بیان کیا ہے، اسی طرح مفتی محمود الحسن صاحب نے جو طریقہ بیان کیا ہے اس پر عمل کرنا چاہئے، ''واللہ اعلم بالصواب''۔

جواب نمبر (۸)

تعلیمی اداروں کے علاوہ دوسرا کوئی ادارہ مثلاً ہاؤزنگ سوسائٹیاں وغیرہ بھی نظم وضبط کو درست رکھنے کے لئے مالی جرمانہ کا جو نظام بناتے ہیں یہ درست نہیں ہے، جیسا کہ ماقبل میں بہت سے حوالے گذر چکے ہیں۔

جواب نمبر (۹)

برادریاں اور خاندانی پنچایتیں نیز کاروباری انجمنوں کے لئے بھی مال کا جرمانہ لینا جائز نہیں ہے، فقیہ الامت حضرت مفتی محمود الحسن صاحبؒ فرماتے ہیں کہ: مال کا جرمانہ ناجائز ہے، احکام شرعیہ کی پابندی کے لئے کوئی دوسری سزا ترک تعلقات وغیرہ کی جائے۔ (فتاوی محمودیہ: ۱۴/ ۱۴۲، ط: ڈابھیل)

حضرت تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں: جرمانہ ہمارے امام صاحب کے مذہب میں حرام ہے، اس لئے رقم جائز نہیں، البتہ اگر سیاست کی ضرورت ہو تو اس امر کی اجازت ہے کہ اس سے کوئی مقدار مال کی لی جاوے اور چند روزہ تک اس کو اپنے پاس رکھ کر جب وہ خوب دق ہوجائے تو اس کو واپس کردی جائے، یہ بھی اس شخص کو جائز ہے، جس میں دووصف ہوں، ایک حکومت واختیار رکھتا ہو تاکہ فتنہ نہ ہو، دوسرے معتمد ومتدین ہو کہ بعد چندے واپسی پر اطمینان ہو، ورنہ یہ بھی جائز نہیں۔ (امداد الفتاوی: ۲/ ۵۴۱، ط: زکریا)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

پس یہ احمقانہ لینا اور اس کا مصارف مذکورہ میں یا کسی اور مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں؛ بلکہ جن سے لیا ہے ان کو واپس دینا لازم ہے، ہاں ایسے لوگوں کے زجر اور ایسی باتوں کو بند کرنے کے لئے یہ جائز ہے کہ ایسے لوگوں کو پنچایت اور برادری سے خارج کردیا جائے اور جب تک وہ اس فعل سے توبہ نہ کریں ان کے ساتھ برادری کے تعلقات نہ رکھے جائیں۔ (کفایۃ المفتی: ۲/ ۱۸۶-۱۸۵، ط: زکریا)

جواب نمبر (۱۰)

مذہب اسلام میں نکاح کے ذریعہ جو ازدواجی تعلق قائم ہوتا ہے، مذہب تعلیم دیتا ہے کہ میاں بیوی اس رشتہ کو عمر بھر برقرار رکھیں، محبت ویگانگت، صبر وضبط کے ساتھ ایک دوسرے کے حقوق کو ادا کرتے رہیں، باہم کوئی تلخی پیدا ہونے نہ دیں، اگر کوئی تلخی کبھی پیدا ہوجائے تو اولاً خود باہم اس کو دور کرنے کی کوشش کریں، اور اگر باہم دور نہ کرسکیں تو جانبین سے ایک ایک حکم مقرر کرکے صلح ومصالحت کی راہ اختیار کریں، ان تمام کوششوں کے باوجود اگر تلخیاں دور نہ ہوں اور کشیدگی برابر بڑھتی رہے، اور قوی اندیشہ اس بات کا پیدا ہوجائے کہ ایک دوسرے کے حقوق کو ادا نہ کرسکیں گے اور خدا اور اس کے پاک رسول ﷺ کے حکموں کی ادائیگی نہ کرسکنے کی وجہ سے گنہگار ہوں گے اور گنہگار رہیں گے، ایسے نازک موڑ پر مذہبِ اسلام نے طلاق کا قانون رکھا ہے، تاکہ بیوی آزاد ہوکر اپنی پسند کے مطابق دوسرا شوہر تلاش کرلے اور شوہر اپنی مرضی کے مطابق دوسری شریک حیات ڈھونڈھ لے، جن مذاہب میں طلاق کا قانون نہیں ہے اس نازک موڑ پر انہیں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اخبارات میں آئے دن عورتوں کے جلنے اور جلانے کی خبریں آتی رہتی ہیں۔

مذہب اسلام نے شوہر کو تین طلاقوں تک کا قانوناً اختیار دیا ہے، اگر شوہر شریعت مطہرہ کی دی ہوئی آسانیوں کو نظر انداز کرکے سارے اختیارات بیک وقت وبیک لفظ استعمال کرلیتا ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اگرچہ شریعت اس کو ناپسند کرتی ہے۔

ارشاد خداوندی ہے: ”فِإنْ طَلَّقَها فلا تَحِلُّ له“ ناپسندیدہ ہونے کے باوجود اگر تیسری طلاق بھی دے ڈالی، تو اب علاقۂ نکاح قطعاً ختم ہوگیا۔ (سورۂ بقرہ: ۲۳۰)

قرآن حکیم نے ناپسندیدگی کے باوجود اس تیسری طلاق کو مؤثر قرار دیا ہے اور

طلاق دینے والے پر کوئی جُرمانہ عائد نہیں کیا ہے۔

نیز پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ میں تین طلاق بیک وقت اور بیک لفظ کے جتنے مقدمات آئے ہیں ناپسندیدگی اور اظہار غضب کے باوجود آپ نے ان طلاقوں کو نافذ العمل قرار دیا ہے، اور تین طلاق دینے والے پر کوئی جُرمانہ عائد نہیں کیا ہے۔

اس لئے کہ طلاق دینا شوہر کا حق ہے، جسے وہ نازک موڑ پر استعمال کرسکتا ہے، اور دیئے ہوئے اختیارات کا استعمال کرنے والا مجرم نہیں ہوتا کہ اس پر کوئی تاوان اور جرمانہ عائد کیا جائے، اس لئے طلاق کو جُرم اور طلاق دینے والے کو مجرم تصور کرنا اور ان فاسد ذہنی تصورات کی بنیادوں پر شوہر پر کوئی مالی جرمانہ ومتعہ عائد کرنا مذہب اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔

بیشک اسلام نے متاع کو طلاق وعدت کے بعد رخصتی کے وقت واجب قرار دیا ہے، مگر یہ حکم ہر قسم کی مطلقہ کے لئے نہیں ہے، کیونکہ کسی عورت کے نکاح پر رضامندی کا مطلب اپنے نفس کی سپردگی ہے، جس پر عوض اور بدل کا ہونا ضروری ہے، اسی کو شریعتِ اسلام میں مہر کہتے ہیں، اور مہر کا تذکرہ وتعیین عقد نکاح میں بوقت نکاح ہوا ہوگا یا نہیں، پھر طلاق ہاتھ لگانے سے پہلے دے دی گئی ہوگی یا بعد میں، اس طرح کل چار صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) اگر عقد نکاح میں مہر مقرر ہو اور شوہر نے ہاتھ لگایا ہے تو پُرا مہر دینا واجب ہوگا اور عدت کا نفقہ بھی۔

(۲) اور اگر عقد نکاح میں مہر مقرر ہوا اور خلوتِ صحیحہ سے پہلے طلاق واقع ہوئی تو آدھا مہر واجب ہوگا، قول باری تعالیٰ ہے: وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ. (سورۃ البقرۃ، آیت نمبر: ۲۳۷) میں اسی مطلقہ کا حکم بیان کیا ہے۔

(۳) اور اگر بوقت نکاح مہر مقرر نہیں ہوا اور خلوتِ صحیحہ واقع ہوگئی، تو مہر مثل واجب ہوگا، خلوتِ صحیحہ سے مہر مؤکد ہوگیا، چونکہ عقد نکاح میں مہر کا تذکرہ نہیں آیا ہے، اس لئے مہر مثل دینا واجب ہوگا، مہر مثل کا مطلب یہ ہے کہ منکوحہ کے باپ کے گھرانے میں اس جیسی لڑکی کا جو مہر ہوگا وہ اسے دلوایا جائے گا۔

فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً. (سورۃ النساء: ۲۴)

(۴) اور اگر عقد نکاح میں مہر کا تذکرہ بھی نہیں آیا اور خلوتِ صحیحہ بھی نہیں ہوئی تو ایسی مطلقہ کے لئے مہر اور عدت کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے شریعتِ اسلامیہ نے ایسی مطلقہ کے لئے متاع کو واجب قرار دیا ہے، ارشاد خداوندی ہے:

لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ. (سورۃ البقرۃ: ۲۳۶)

اس میں صیغہ امر وجوب کے لئے ہے اور "حقًّا علَى الْمُحسنِينَ" کا لفظ بھی وجوب اور تاکید پر دلالت کرتا ہے اور اس طرح بھی وضاحت ہوسکتی ہے کہ "مَتَاعًا" تاکید ہے "مَتِّعُوهُنّ" کی اور "حقًّا" متاعًا کی صفت ہے، یعنی مَتِّعُوهُنّ تمتيعًا **بالمعروف متاعًا واجبًا عليهم**. (تفسیر کبیر: ۶/ ۱۴۰، ط: دارالکتب، طہران)

متاع کے سلسلہ کی دوسری آیت سورہ احزاب میں ہے، پیغمبر اسلام کی ازواج اور ان کے خصوصی احکام وآداب کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد خداوندی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ○

(سورۂ احزاب: آیت نمبر: ۴۹)

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر میل ملاپ سے پہلے طلاق دیدے تو ایسی عورتوں پر عدت کچھ نہیں ہے، ایسی عورتوں کو متاع دیکر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کردو، تنبیہ:

مہر تسلیم نفس کے مقابلہ میں ہے ،مہر مقرر ہوا ،ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق ہوگئی تو اس کا حکم ماقبل میں آچکا ہے کہ مقرر شُدہ مہر کا آدھا واجب ہوگا ،چونکہ تسلیم نفس نہیں پایا گیا ،اس لئے نصف مہر کا وجوب یہ بھی علی سبیل المتعہ ہوگا، جیسا کہ تفسیر مظہری میں ہے : **فان المهر فی مقابلة البضع و البضع عَادَت اليها سالمًا فلَمْ يجِبْ نِصفُ المهر إلا على سبيل المتعة.** (۳۰۸/۱، ط:ندوة المصنفين، دهلی)

اس لئے سورۂ احزاب کی آیت کا مطلب وہی ہوگا ،جو آیت سورۃ بقرۃ کا مطلب ہے، دونوں آیتوں میں صرف اس قدر فرق ہے کہ آیت سورۃ بقرہ میں عدت کا تذکرہ نہیں ہے اور آیت احزاب میں اس کا بھی تذکرہ موجود ہے کہ ہاتھ لگانے سے پہلے جس عورت کو طلاق دی گئی اس کے لئے عدت نہیں ہے، متاع واجب ہے، آیت سورۃ بقرہ اورسورہ احزاب ان دونوں آیتوں میں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دینے پر شوہروں کو متاع کے دینے کا حکم دیا گیا ہے ، صاحب رُوح المعانی نے : (ج:۲،ص:۱۶۰) پر لکھا ہے کہ ''**متاعًا بِالمَعرُوفِ حقًّا علَى الْمُحسنِين**'' کا نزول ہوا تو ایک شخص نے کہا کہ متاع احسان کرنے والوں پر واجب کیا گیاہے، اگر میں احسان کرنا چاہوں گا تو متاع دے دونگا اور اگر احسان کرنا نہ چاہوں گا تو نہیں دوں گا ،میرے احسان پر موقوف ہے، تو متاع کے سلسلہ کی تیسری آیت نازل ہوئی '' **وَلِلْمُطلَّقَاتِ متاعٌ بِالمَعرُوفِ حقًّا علَى الْمُتقين** ''(سورہ بقرہ: ۲۴۱) جس میں اس حقیقت کو واضح کیا گیا ہے کہ جس عورت کا مہر مقرر نہیں ہوا اور ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق ہوگئی ایسی مطلقہ کے لئے متاع کچھ شوہروں کے احسان پر موقوف نہیں ہے، بلکہ ایسی عورتوں کا واجبی حق ہے ان لوگوں پر جو خدا کی بغاوت سے پرہیز کرنے والے ہیں، یعنی تمام مسلمانوں پر فرض وواجب ہے۔(التفسیر الکبیر: ۱۶۱/۲، ط: دار الکتب ،طہران)

''**وَلِلْمُطلَّقَاتِ**'' میں الف لام عہد کا ہوگا اور اس سے وہی عورتیں مراد ہوں گی جن کا مہر مقرر نہیں ہوا تھا اور معتبر تنہائی سے پہلے طلاق دے دی گئی، (روح المعانی: ۱۶۰/۲، ط: دار التراث، القاهرہ)اور مکرر ذکر کرنا وجوب کی تاکید اور تصریح کیلئے ہے

،ہدایہ اولین ، فتح القدیر ، درمختار ،شامی ، فتاویٰ عالمگیری، قانون وفقہ کی جتنی کتابیں ہیں جن سے احکام بتائے جاتے ہیں،سب میں یہ تصریح موجود ہے کہ بجز اس مطلقہ کے جس کا مہر مقرر نہیں ہوا اور معتبر تنہائی سے پہلے طلاق دے دی گئی اور کسی مطلقہ کیلئے متاع واجب نہیں ہے۔

وهذه المتعة واجبة عند ابی حنيفة و الشافعي و احمد يعني اذا طلق قبل المسيس ولم يفرض لها مهر وقال مالك لا يجب بل هي مستحبة والامر للندب. (تفسیر مظهری:۳۰۷/۱، ط:ندوة المصنفين، دهلی)

حضرت امام شافعیؒ جو اکثر مطلقات کے لئے متعہ کو واجب قرار دیتے ہیں ،فرماتے ہیں: **لَايُجْبرُ الزَّوجُ علىٰ قدرٍ معلُومٍ** کسی متعین مقدار پر شوہر کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، اگر کپڑا دے تو کم از کم اتنا دے جس کو وہ پہن کر نماز ادا کر سکے، اور تیس درہم دینے کو میں اچھا سمجھتا ہوں۔(ابن کثیر: ۳۷۶/۲،ط: دار الاشاعت ،دیوبند)

امام مالکؒ کے نزدیک متاع ہر مطلقہ کے لئے مستحب ہے ،واجب نہیں ہے، حاکم متعہ پر مجبور نہیں کرسکتا، ہاں ترغیب اور تحریض کرسکتا ہے۔

قال الباجی: اختلف العلماء فی المتعة ذهب مالك إلى أنها ليست مما يجبر عليها المطلق ولا يحكم بها عليه، قال مالك أنها لحق على الزوج ولا يقضى بها على الزوج وليحرضه السلطان. (اوجز المسالک:ص/۳۹۸،الجزء الرابع،ط: مکتبہ یحیویہ ، سہارنپور)

مالکیہ کے نزدیک ''**مَتِّعُوهُنَّ**'' کا امر استحباب کے لئے ہے، اور ''**حقًّا علَى الْمُحسنين**'' اور ''**حقًّا علَى الْمُتّقِين**'' کا مطلب ہے کہ جب خدا نے اس حکم کو متقین اور محسنین کے ساتھ خاص کیا اور ''**حقًّا علَى الْمُؤمنين**'' نہیں فرمایا، معلوم ہوا کہ یہ حکم بتقاضائے احسان اور بتقاضائے تقویٰ ہے جو مستحب ہوگا واجب نہیں ہوگا۔

قال مالك: المتعة مستحبة لأنه تعالى قال: حقًّا على المحسنن، فخصهم لها فيدل على أنها على سبيل الاحسان و الفضل. (اوجز المسالک: ۳۹۷/۴)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی مطلقہ جس کا بوقت نکاح مہر بھی مقرر نہیں ہوا اور معتبر تنہائی سے پہلے طلاق دیدی گئی، اس کے لئے متعہ واجب ہے اور جس عورت کا مہر مقرر ہوا اور معتبر تنہائی سے پہلے مطلقہ ہوگئی ،اس کے لئے مقررہ مہر کا نصف واجب ہے۔

وتجب للمطلقة قبل الوطء والخلوة عند معتبرها لم يسم لها في النكاح تسمية صحيحة من كل وجه مهر ولا تزيد على نصف مهر المثل ولا تنقص عن خمسة دراهم فان ساوت النصف فهي الواجبة وأن كان النصف أقل مها فالواجب الاقل إلا أن ينقص عن خمسة دراهم فيكمل لها الخمسة.

فمعنى الآية على ما سمعت وكان الامر للوجوب فمتعوهن إن لم يكن مفروضا لهن في النكاح وروى هذا عن ابن عباس ، وأما المفروض لها فيه إذا طلقت قبل المس فالواجب لها نصف المفروض لا غير. (روح المعانی:۵۱،الجزء الثانی والعشرون،ط:ادارۃ المصطفائیہ،دیوبند)

صاحب تفسیر مظہری **متاعًا بالمعروف** کے تحت تحریر فرماتے ہیں : **ای بالوجه الذی يستحسنه الشرع لا باكراه من الحاكم**۔ متاع حکم شرع کے مطابق جس کو شریعت نے مستحسن قرار دیا ہے دیا جائے ،حاکم کسی کو مجبور نہیں کرسکتا۔(تفسیر مظہری:۱/۳۰۷)

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ متاع ہر قسم کی مطلقہ کے لئے واجب نہیں ہے،اس لئے ہر قسم کی مطلقہ کے لئے متاع کو قانونی درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

ایک بات یہ ملحوظ خاطر رہے کہ علماء (متقدمین ومتأخرین) کے یہاں جہاں بھی لفظ نفقہ استعمال ہوا ہے اس سے نفقۂ شرعیہ مراد ہے ،یعنی وہ نفقہ جو کہ شوہر پر زوجہ کیلئے واجب ہوتا ہے یا وہ نفقہ جو کہ اس شوہر پر مطلقہ کیلئے دوران عدت واجب ہوتا ہے ،جس نے اس کو طلاق دی ہو۔

لہذا قرآن کریم میں مطلقات کے متاع یا نفقہ کا جہاں کہیں بھی تذکرہ ہے وہ دوران عدت نفقہ کا تذکرہ ہے ،قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ سورۂ بقرہ کی آیت نمبر(۲۴۱)،

''**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ متاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْن**''. (سورۂ بقرہ) کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

ويجب للمطلقت متاع بالمعروف يعنى على الموسعِ قدرُهٗ وعلى المُقتَرِ قدرُهٗ حق ذلك حقًّا على المتقين o عن الشرك. قيل المراد بمتاعٍ في هٰذه الآية نفقة ايام العدة كما هو المراد فيما سبق من قوله تعالى : وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم متاعًا إلى الحَوْلِ۔(تفسیر مظہری:۱/۳۱۴،ط:ندوة المصنفین،دہلی)

''اور **مطلقٰت** (مطلقہ عورتوں) کے لئے متاع (کچھ فائدہ پہنچانا) (مقرر) ہے قاعدہ کے مطابق، یعنی صاحب وسعت کے ذمہ اس کی حیثیت کے موافق اور تنگدست کے ذمہ اس کی حیثیت کے موافق، (اور یہ مقرر ہوا ہے اُن پر جو متقی ہیں یعنی شرک سے بچتے ہیں، اس بارے میں کہا گیا ہے کہ یہاں پر متاع (فائدہ پہنچانا) کا مطلب ایام عدت کا نفقہ ہے، جس طرح کہ اس سے قبل اللہ تعالی کے ارشاد میں مراد ہے، جو اس طرح ہے وہ وصیت کرجایا کریں اپنی بیویوں کے واسطے ایک سال تک منتفع ہونے کی (متاع کی)''۔

امام فخر الدین رازیؒ اس آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں تحریر کرتے ہیں:

" **والقول الثانى ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمّى متاعًا--------**". (التفسیر الکبیر: ۶/۱۶۱،ط:دار الکتب،طہران)

''دوسرا قول یہ ہے کہ اس فائدہ (متعہ) سے مراد نفقہ ہے اور (لفظ) نفقہ کو یہاں متاع کے نام سے پکارا گیا ہے۔''

نیز اکثر مفسرین نے متاع کی تفسیر نفقۂ عدت کے ساتھ کی ہے، صاحب رُوح المعانی نے اس آیت کے تحت لکھا ہے، **قيل المراد بالمتاع نفقة ايام العدة** یعنی متاع سے مراد عدّت کے زمانہ کا نفقہ ہے ،(رُوح المعانی :ص:۱۶۰، جزو دوم ،تفسیر کشاف:ص:۱/۱۴۷،ط:دار المعرفہ،بیروت،تفسیر بیضاوی:۱/۱۲۹،ط: دار الکتب العلمیہ ، بیروت)،تفسیر کی ان تمام کتابوں میں جو اس وقت میرے زیر نظر ہیں ،متاع کی ایک تفسیر نفقۂ عدت سے کی ہے، اگر اس تفسیر

کے مطابق متاع سے مراد نفقہ عدت لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جس طلاق میں عدت
ہے، عدت گذارنے تک عدت کا نفقہ واجب ہے اور یہ مطلقات کا واجبی حق ہے، جو
مسلمانوں پر واجب ہے، اور بعض مفسرین نے متاع کا ترجمہ مطلقا فائدہ پہونچانا کرتے
ہوئے یہ تشریح کی ہے کہ مطلقات سے اگر عام مطلقات کو مراد لیا جائے تو متاع سے بھی
عام معنی مطلقاً فائدہ پہونچانا مراد ہوگا، یعنی بعض صورتوں میں مکمل مہر، اگر اس کی ادائیگی
طلاق سے پہلے نہ کی گئی ہو، بعض صورتوں میں نصف مہر، بعض صورتوں میں مہر مثل اور
بعض صورتوں میں جوڑا دینا واجب ہوگا۔ (معارف القرآن ماخوذ از بیان القرآن: ص:۵۳۶، ط: ربانی بک ڈپو، دہلی)

اب رہا یہ سوال کہ علماء کے ایک طبقہ نے اوپر تحریر کردہ آیت (سورۂ بقرہ:۲۴۱)
کے تحت لفظ "متاع" میں دوران عدت نفقہ کے علاوہ کچھ عارضی حسن سلوک کے بارے
میں بھی اظہار رائے کیا ہے، تو اس سلسلہ میں ہمیں پہلے لفظ "متاع" کے معانی ومطالب
پر غور کرنا ہوگا اور بعد میں اُن عارضی منافع پر گفتگو کرنا ہوگی، جو متاع کے تحت کچھ علماء
نے بتائیں ہیں۔

لفظ "متاع" کا مطلب:

"متاع" جس کی جمع "اَمْتِعَة" اور جمعُ الجمع "اَمَاتِعُ واَمَاتِیع" آتی ہے کا
مطلب ہے: "ہر وہ چیز جس سے تھوڑا فائدہ اٹھایا جائے، اور پھر فنا ہوجائے، اسی لئے
کہا جاتا ہے: "إنّما الحیوۃُ الدُّنیا متاع" یعنی دنیا کی زندگی ایک عارضی فائدے کی
چیز (متاع) ہے۔

ہندوپاک کے مشہور عالم ومفتی محمد شفیع صاحب مرحوم اس آیت کی تفسیر کے
سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا قول نقل کرتے ہیں" وللْمُطلّقَاتِ متاعٌ
بِالمَعرُوفِ حقًّا علَی الْمُتقِین". (سورۂ بقرہ) مطلقہ عورتوں کو متعہ یعنی فائدہ پہنچانا اس
سے پہلی آیات میں بھی آچکا ہے مگر وہ صرف دو قسم کی مطلقات کے لئے تھا، جن کو صحبت

وخلوت سے پہلے طلاق ہوگئی ہو، ایک کو فائدہ پہنچانا یہ تھا کہ جوڑا دیا جائے، دوسری کو
فائدہ پہنچانا یہ تھا کہ آدھا مہر دیا جائے۔

اب وہ طلاق والیاں رہ گئیں جن کو صحبت یا خلوت کے بعد طلاق دی جاوے، سو
ان میں جس کا مہر مقرر کیا گیا ہو اس کو فائدہ پہنچانا یہ ہے کہ پورا مہر دینا چاہئے، اور جس کا
مہر مقرر نہ کیا جاوے اس کے لئے بعد دخول کے مہر مثل واجب ہے، یہ متاع بمعنی مطلق
فائدہ پہنچانا، اس تفصیل سے تو واجب ہے، اور اگر متاع سے مراد فائدہ خاص یعنی تحفہ یا
جوڑا دینا ہی لیا جائے تو ایک مطلقہ کو دینا واجب ہے، جس کا ذکر ماقبل میں آچکا ہے اور
باقی سب اقسام میں مستحب اور اگر متاع سے مراد نفقہ لیا جاوے تو جس طلاق میں عدت
ہے اس میں عدت گذرنے تک واجب ہے، خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن، غرض آیت اپنے
الفاظ عامہ سے سب صورتوں کو شامل ہے اور قاعدہ سے مراد یہی تفصیل ہوجائے گی اور ہر
صورت کے وجوب اور استحباب کا فرق دوسرے دلائل سے ثابت کیا جائے گا اور حقًّا کو
واجب کے معنی میں نہ لیں گے اور "علی" الزام کے لئے نہ ہوگا بلکہ محض تاکید کے لئے
ہوگا، گودرجۂ استحباب ہی صحیح۔ (معارف القرآن: ۱/۵۳۶، ط: ربانی بک ڈپو، دہلی)

جہاں تک متعہ کی مقدار کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متاع کا مصداق
تین کپڑے ہیں، کرتا، دُوپٹہ ایک بڑی چادر، اگر مالدار ہوتو اپنی وسعت کے مطابق قیمتی
کپڑا دے اور اگر مالدار نہ ہوتو اپنی حیثیت کے مطابق دیدے، جو نصف مہر مثل سے
زیادہ نہ ہو اور پانچ درہم سے کم نہ ہو، علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ متاع
میں تین کپڑے دینا حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس، سعید ابن المسیب، حضرت عطاء
اور امام شعبی سے بھی منقول ہے اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی متاع اکثر
مطلقات کے لئے واجب ہے، مگر ان کے نزدیک متاع سے مراد دو کپڑے ہیں جس میں
نماز پڑھنی جائز اور درست ہو، لمبا کرتا اور ایک ڈوپٹہ۔

قال ابن همام وهذا التقدير مروی عن عائشة وابن عباس وسعيد بن

المسیب وعطاء والشعبی وقال البغوی روی عن ابن عباس اعلاها خادم واوسطها ثلاثة اثواب درع وخمار وازاردون ذلك وقاية او شيئ من الورق وقال الشافعی فی اصح قولیه واحمد فی روایة انه مفوّض الی اجتهاد الحاکم وعن الشافعی انه مقدر بما یقع علیه اسم المال قل وجل والمستحب عنده ان لا ینقص عن ثلاثین درهما ۔ وفی روایة عن احمد انها مقدرة بکسوة یجوز فیها صلاتها وذلك ثوبان درع وخمار. (تفسیر مظہری:۱/۳۰۷،ط: ندوۃ المصنفین ،دہلی)

نیز فقہاء کرام نے فرمایا کہ متعہ کی مقدار کم از کم پانچ درہم ہے یعنی ایک مفلس مسلمان پر ادنیٰ متعہ پانچ درہم واجب ہے اور متعہ بصورت ایک جوڑی کپڑا ہوگا، جس کا ثبوت روایات سے ملتا ہے، فقہ کی مشہور کتاب ''درمختار'' میں ہے ۔ **وھی درع وخِمارٌ ومُلحفة ۔۔۔۔۔۔ وتعتبر المتعة بحالھما کالنفقة** .(الدرالمختار : ۴/۲۴۵،ط: زکریا،دیوبند)

اور متعہ ایک کرتہ ،ایک ڈوپٹہ (اوڑھنا)،ایک ازار ہے ،مالدار کے لئے بڑھیا جوڑا واجب ہے، اپنی اپنی بساط کے مطابق ، البتہ خواہ کوئی کتنا ہی مالدار ہو اس پر اس قدر قیمتی جوڑا واجب نہیں جو اس عورت کے آدھے مہر مثل سے زائد ہو، کیونکہ عورت کا حق آدھے مہر کا ہے؛ لیکن مہر مقرر نہیں ہے اور مہر مثل کے آدھے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ،اس آدھے مہر کے بدلہ میں یہ متعہ ہے، اس لئے عورت کو اس کے حق سے زیادہ دینا شوہر پر واجب نہیں کیا گیا۔

چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں : ''**وظاھر کلامھم ملاحظة الامرین ای انها لا تزاد علی نصف مهر المثل ولا تنقص عن خمسة دراهم مُعتبرة علی جمیع الاقوال کما هو صریح الأصل والمبسوط۔**'' یعنی فقہاء کرام کے تمام اقوال ،بموجب ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ متعہ میں دو باتوں کو ملحوظ رکھنا معتبر ہے کہ متعہ آدھ مہر مثل سے زائد نہ ہو اور پانچ درہم سے کم نہ ہو۔(شامی:ج/۴،ص:۲۴۵،ط: زکریا،دیوبند)

لیکن کسی حاکم کو یہ حق نہیں اگر چہ وہ حاکم مسلم ہو ،عدالت اسلامی ہو کہ جس مطلقہ کے لئے یہ متعہ واجب ہے اس مطلقہ کے لئے اس کے نصف مہر مثل سے بھی زیادہ متعہ شوہر پر واجب کردے، اگر چہ شوہر مالدار ہو۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اگر متعہ اور نصف مہر مثل کی مقدار برابر ہے تو متعہ دینا واجب ہے ،کیونکہ متعہ ہی از روئے کتاب اللہ ایک فریضہ ہے، اگر نصف مہر مثل کم ہے تو جو کم ہے وہ واجب ہوگا ،اگر چہ شوہر غنی ہو ،البتہ پانچ درہم سے بھی نصف مہر مثل کم ہو تو پانچ درہم کی مقدار پوری کی جائے گی ، ۔(جو اقل مہر شرعی کی مقدار ہے۔)

حضرت تھانویؒ نے متعہ کی تفسیر ایک جوڑے کپڑے سے کی ہے، جو شوہر کی حیثیت کے مطابق ہوگا، حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب قدس سرہ نے آیت سورۂ احزاب میں'' فَمَتِّعُوهُنّ وَسَرِّحُوهُنّ سَرَاحًا جَمیلاً'' کا ترجمہ کیا ہے،سو ان کو کچھ فائدہ دو اور رخصت کرو بھلی طرح سے ،مولانا شبیر احمد صاحب عثمانیؒ فوائد میں تحریر فرماتے ہیں: عرف اور حیثیت کے مطابق ایک جوڑا پوشاک دیکر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کردو۔(معارف القرآن:۷/۱۷۹،ط: ربانی بک ڈپو،دہلی)

متاع کی لغوی توضیحات اور حضرات مفسرین کی تفسیری تشریحات سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ متاع سے مراد مطلقہ کو رخصت کرتے ہوئے اس کی دلداری اور دلجوئی کیلئے حسب حیثیت پوشاک، جوڑا یا کچھ نقد یا کوئی اور ضرورت کا سامان دے دینا ہے۔

نیز حضور اقدس ﷺ کا قولی ارشاد قرآن کریم کی قولی تفسیر ہے اور حضور اقدس ﷺ کا عملی ارشاد قرآن کریم کی عملی تفسیر ہے،حضور اقدس ﷺ نے متاع کی تفسیر خود اپنے عمل سے فرمادی ہے ،اس لئے اسی عملی تفسیر کو متاع کا مصداق سمجھنا چاہئے۔

بخاری شریف: جلد ثانی، کتاب الطلاق ،ص:۷۹۰ میں روایت موجود ہے کہ

حضور اقدس ﷺ نے اُمیمہ بنت شراحیل سے نکاح کیا، جب آپ امیمہ کے قریب تشریف لے گئے تو امیمہ کی زبان سے یہ جملہ نکلا "اَعُوذ بالله مِنک" تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لقد عُذْتِ بِعَظِیمٍ" تو نے بڑے کی پناہ پکڑی، پھر آپ ﷺ نے امیمہ کو "الحقی باھلک" کہہ کہ طلاق دے دی۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی ؒ کی تحقیق یہ ہے کہ متاع کی آیت جو سورۂ احزاب میں ہے اسی موقعہ پر نازل ہوئی ہے، اور حق تعالی نے آپ ﷺ کو متاع دینے کا حکم فرمایا، لیکن خطاب ایمان والوں کو فرمایا تا کہ معلوم ہو کہ یہ حکم پیغمبر کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ تمام مسلمانوں پر یہی حکم ہے، پھر اسی آیت پر عمل کرتے ہوئے حضور اقدس ﷺ نے ایک جوڑا دے کر رخصت فرمایا، لہذا حضور اقدس ﷺ کے عمل سے متاع کی تفسیر سامنے آگئی کہ طلاق کے بعد مطلقہ کو رخصت کرتے ہوئے دلجوئی کے جوڑے پر متاع کا اطلاق ہوتا ہے، کوئی عارف ہو یا غیر عارف ہر ایک کو سمجھ لینا چاہئے کہ حضور ﷺ کی اس عملی تفسیر کے بعد لفظ متاع میں کھینچا تانی کرنا اور اپنی رائے سے کوئی اور معنیٰ پہنانا درست نہیں ہوگا۔

حضرات غور فرمائیے، ان مطلقہ عورتوں کے لئے جن کے لئے شریعت میں متعہ واجب ہی نہیں ہے ان کیلئے کوئی حاکم بڑی مقدار واجب کرنا چاہے تو اسلامی قانون میں اس کی گنجائش کہاں ہے؟ اور اس کا یہ فیصلہ اسلامی قانون کے موافق کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب نمبر: (۱۱)

ان جملہ اقوال وتشریحات سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ متاع کا مفہوم دراہم یا دنانیر نقد رقم بالکل نہیں ہے، بلکہ وہ چیزیں مراد ہیں جو روزمرّہ کے استعمال کی ہیں اور حضرت حسن ؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ؓ کے بارہ میں جو نقد رقم دینے کا تذکرہ ہے وہ حکم شرعی نہیں ہے بلکہ تبرع اور احسان ہے اور تبرعات میں انسان مختار ہوتا ہے، اسے نہ

لازم کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اُسے حکم وجوبی مان کر قانونی شکل دی جاسکتی ہے، لہذا نکاح کے وقت اور نکاح نامہ میں آدمی کو اس کا پابند نہیں بنایا جاسکتا۔

(خلاصۂ بحث)

(۱) تعزیر بالمال: یعنی مجرم سے مالی جرمانہ وصول کرنا اور اس کو سرکاری خزانہ میں جمع کر دینا، پھر اس کو رفاہِ عام کے کاموں میں خرچ کرنا اور فقہاء کرام نے اس کی چار قسمیں بیان کی ہے: تعزیر باخذ المال، باتلاف المال، بتغییر المال اور بتملیک المال۔

تعزیر باخذ المال: مجرم سے مالی جرمانہ وقتی طور پر لینا اور ایک مدت کے بعد اس کو واپس کر دینا، اس اعتبار سے تعزیر بالمال عام ہے اور باخذ المال اس کی ایک فرع ہے۔

(۲) حنفیہ کا معروف مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔

(۳) حنفیہ میں سے امام ابو یوسف ؒ نے تعزیر بالمال کی اجازت دی ہے، لیکن علامہ شامی نے فرمایا کہ امام ابو یوسف سے یہ روایت ضعیف ہے۔

(۴) فقہاء حنفیہ میں سے صاحب خلاصۃ الفتاوی شیخ طاہر بن عبدالرشید بخاری ؒ، معین الحکام کے فاضل مصنف قاضی علاء الدین طرابلسی حنفی ؒ اس کے جواز کے قائل ہے۔

(۵) ائمہ ثلاثہ کا راجح مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن بعض نے امام مالک ؒ سے جواز نقل کیا ہے، اسی طرح امام احمد اور امام شافعی ؒ کا بھی ایک قول جواز کا ہے۔

(۶) آج کل کے حالات میں بھی تعزیر مالی کے جواز پر فتوی نہیں دینا چاہئے، کیونکہ اس صورت میں ظالم بادشاہ ناحق لوگوں سے مال لینا شروع کر دیں گے، اور رشوت خوری کا بازار بھی گرم ہوگا، لیکن آج کل کے حالات کو دیکھ کر بعض مفتیان

کرام نے اس کی اجازت بھی دی ہے۔

(۷) تعلیمی اداروں میں بھی یہ ناجائز ہے، البتہ حضرت تھانویؒ نے اس کی ایک جائز صورت ذکر فرمائی ہے،اس پرعمل کرنا چاہیئے ۔

(۸) جائزنہیں ہے۔

(۹) جائزنہیں ہے۔

(۱۰) ہرقسم کی مطلقہ کے لئے متعہ کو واجب قرار دینا درست نہیں ہے، یہ فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق درست نہیں ہوسکتا۔

(۱۱) جب واجب ہی نہیں تو نکاح نامہ میں آدمی کواس کا پابند بھی نہیں بنایا جاسکتا۔